# ELEMENTI

DI

# FILOSOFIA

DEL BARONE

**PASQUALE GALUPPI**

**DA TROPEA**

***Prezzo, ital. Lir. 10.***


MILANO

PRESSO GIUSEPPE REINA EDITORE LIBRAIO

1850.

# ELEMENTI

DI

# FILOSOFIA

# ELEMENTI

DI

# FILOSOFIA

DEL BARONE

## PASQUALE GALUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA'
DEGLI STUDI DI NAPOLI

EDIZIONE ESEGUITA SULL' ULTIMA DELL' AUTORE, CON NOTE.

VOLUME UNICO

MILANO

PRESSO GIUSEPPE REINA EDITORE LIBRAJO

1850.

# A' GIOVANETTI AMANTI DEL VERO SAPERE *

GIOVANETTI,

Da un secolo in qua notabili cambiamenti sono accaduti nella filosofia; quindi agli antichi elementi debbono sostituirsi i nuovi. Eccellenti libri spargono incessantemente la luce nel mondo filosofico; ma ciò non ostante, parmi che non abbiamo ancora buoni elementi. Per formar questi fa d'uopo seguire con uno spirito di analisi tutta la storia della filosofia, fermarsi specialmente all'epoca dell'attuale rivoluzione filosofica; esaminar profondamente le cause, che l'han fatta nascere; leggere in conseguenza, e far l'analisi di tutti i libri classici delle diverse scuole filosofiche, che da Cartesio sino a questi giorni si sono stabilite nell'Europa culta. Un tale studio può solamente porre il pensatore in istato di scrivere buoni elementi. Posso assicurarvi di aver fatto diligentemente questo cotanto laborioso studio, e ciò credo che mi dia il diritto di dare al Pubblico gli Elementi della Filosofia. Essi conterranno: 1.° la Logica pura, cioè la logica delle idee: 2.° la Psicologia: 3.° l'Ideologia: 4.° la Logica mista, cioè la logica dei fatti: 5.° la Filosofia de' doveri naturali: 6.° la Filosofia della Religione, o la *Teologia naturale.*

La logica pura è contenuta nel piccolo volume, che ho l'onore di presentarvi; essa, sebbene di piccola mole, è destinata a formar de' pensatori Ciascuno dei sette capitoli, da' quali è composta, mi sono studiato che contenga, unitamente alle altre, qualche dottrina principale, a cui sieno inti-

* Prefazione premessa alla quarta edizione fatta dall' Autore al trattato della *Logica Pura.*

(L' Editore).

mamente legate le differenze delle particolari opinioni, che oggi si vedono nell' impero della filosofia. Nel primo capitolo definisco la *Filosofia*, nel senso in cui oggi ordinariamente si prende questo vocabolo. Nel secondo stabilisco la distinzione fra le cognizioni pure e le cognizioni empiriche. Per non aver fatto attenzione a questa importante distinzione, Destutt-Tracy ha adottato l'empirismo, e sull' abuso di essa è fondata la filosofia *trascendentale*, che oggi domina nell' Alemagna. Il terzo capitolo esamina la tanto famosa quistione de' giudizj sintetici *a priori*, donde ha avuto origine la rivoluzione, che Kant ha prodotto nella filosofia. Il capitolo quarto risolve uno de' principali problemi della moderna logica, cioè come il raziocinio speculativo essendo appoggiato su l' identità, sia nulla di meno istruttivo. Il capitolo quinto difende le regole sillogistiche da alcune obbiezioni de' moderni. Il sesto stabilisce la distinzione fra l' ordine della deduzione delle nostre idee e quello della deduzione delle nostre conoscenze. Il settimo ed ultimo capitolo determina le leggi, non tanto universalmente conosciute, de' due metodi analitico, e sintetico.

Le altre parti del corso elementare, le quali saranno pubblicate senza ritardo, son scritte collo stesso spirito.

Questa quarta edizione è notabilmente migliorata. Oltre di avere aggiunto, come nella terza edizione, a ciascuna parte del corso un riassunto a dialogo, nel quale ho seguito il metodo sintetico nelle materie trattate col metodo analitico nel corpo dell' opera; oltre di ciò, dico, ho esteso, e migliorato i suddetti dialoghi; ed ho eziandio nel corpo dell' opera fatto delle aggiunzioni, che non si trovano nelle antecedenti edizioni. In tal modo spero che sarete bene instituiti. Vivete felici.

# LA LOGICA PURA

## CAPO I

### Nozioni preliminari sulla filosofia

§ 1. Se un uomo cade in un certo modo sul suolo, egli sente del dolore : se io in un certo modo lo batto, o colla mano, o con un bastone, sente pure del dolore. Il cadere sul suolo è un *moto*, con cui da una posizione passa egli ad un' altra. La percossa che riceve o dalla mano, o dal bastone, è pure un moto con cui la mano o il bastone passa da una posizione in un' altra, e dà un urto al corpo dell' uomo che percuote. Il dolore che quest' uomo sente in seguito di tali moti è una *sensazione*.

Se un sasso o un legno cade sul suolo, noi non diremo che esso sente dolore. Se lo batteremo, nè pure diremo che esso sente dolore; poichè non ci dà alcun segno di sentir alcun dolore. Il sasso dunque ed il legno non sono capaci di sensazioni, e l' uomo è capace di sensazioni. Vi sono perciò cose che sono capaci di sensazioni, e cose che non sono capaci di sensazioni. Le prime son quelle in cui, in seguito di un certo moto, si desta una certa sensazione; le seconde son quelle, in cui in seguito di qualunque moto non si desta alcuna sensazione. Le prime si chiamano *esseri sensitivi* : le seconde si chiamano *esseri non sensitivi*. La natura ci presenta dunque sin da principio due classi di esseri, una degli esseri sensitivi, l' altra degli esseri non sensitivi.

§ 2. Un sasso è una cosa lunga, larga e profonda : lo stesso dee dirsi di un bastone : esso è lungo, e largo, e profondo. Ciò che è lungo, largo e profondo, si dice *esteso*. Se prendiamo un dado, esso ci mostrerà chiaramente che ha una lunghezza, una larghezza ed una profondità; esso è dunque esteso. Il nostro corpo pure è esteso : esso ha una lunghezza, una larghezza ed una profondità.

Noi abbiamo veduto che un sasso ed un bastone, non sono capaci di sensazioni, che noi ne siamo capaci; vi è dunque qualche cosa in noi che ha sensazioni, la quale non si trova nel sasso e nel bastone. Questa cosa che in noi ha sensazioni, si chiama *Anima*.

Da ciò vedete che tutti gli esseri sensitivi, oltre di esser estesi, hanno pure un' anima che ha sensazioni. Gli esseri sensitivi si dicono perciò *esseri animati*, o pure con un solo vocabolo, *animali*. Gli animali sono in conseguenza quelle cose che sono estese, ed hanno un'anima.

§ 3. Il sasso ed il bastone sono estesi, ed essi inoltre possono esser mossi. Un esteso che può essere in moto, si chiama *corpo*. Noi abbiamo pure in noi ciò che è capace di sensazioni, vale a dire un' anima. Gli animali perciò generalmente son quelle cose, che son composte di un corpo e di un' anima.

§ 4. L' uomo è un animale, ed in ciò è simile al cane, al cavallo ed agli altri animali. Ma egli se ne distingue non solamente per la forma del suo corpo, ma principalmente per la natura dell' anima sua. Noi studiamo, impariamo a leggere, a scrivere, a computare. Ora nè il cavallo, nè alcun altro animale è capace di apprendere a leggere, a scrivere, a computare. Il computare è un discorrere, un ragionare. Noi dunque ragioniamo, e gli altri animali non ragionano. La capacità di ragionare chiamasi *Ragione*. Gli altri animali, in conseguenza, diversi dall' uomo son privi della ragione, e l' uomo ne è dotato; perciò gli altri animali si dicono animali *irrazionali*, e l'uomo dicesi *animale razionale* o *ragionevole*.

L' anima degli altri animali diversi dall' uomo è solamente sensitiva; ma l' anima dell' uomo è sensitiva e ragionevole insieme.

§ 5. Io ho detto che computare è discorrere o ragionare. Ma vediamo ciò che facciamo quando computiamo. Se vogliamo sapere quai numero fanno cinque e cinque, possiamo aprire la mano diritta, e vedremo il numero cinque nelle cinque dita di questa mano, e tener chiusa la mano sinistra; indi aprendo successivamente ciascun dito della mano sinistra diremo: cinque ed uno son sei, sei ed uno son sette, sette ed

uno son otto, otto ed uno son nove, nove ed uno son dieci. Noi diremo, in sostanza, il numero che risulta aggiungendo cinque a cinque, è il numero stesso delle dita, che risulta aggiungendo alle cinque dita della mano diritta le cinque dita della mano sinistra. Or aggiungendo alle cinque dita della mano diritta le cinque dita della mano sinistra, risulta il numero di dieci: cinque e cinque son dunque dieci. Tutto ciò è un discorso, un ragionamento; noi dunque computando ed apprendendo l'abbaco, ragioniamo; e poichè un cavallo, un gatto, e qualunque altro degli animali detti irragionevoli non è capace di computare, dobbiamo dire che esso non è capace di ragionare.

§ 6. Per intendere con maggior chiarezza ciò che facciamo quando ragioniamo, vi reco questo altro esempio. Suppongo che v' incontriate per la prima volta in una lepre; questa, vedendo voi, prende la fuga: se vi domando che cosa è essa? mi risponderete, è un animale: e se io vi dicessi che è un sasso, voi sorpreso mi rispondereste: un sasso! fugge, ed è un sasso? Quando, vedendo la lepre che fugge, avete detto in voi stesso, questa cosa è un animale, avete fatto un vero ragionamento: voi avete detto nel vostro pensiere: questa cosa fugge; ciò che fugge è un animale: essa è dunque un animale. Voi giudicate che la cosa che vedete è un animale, perchè giudicate che essa fugge, e che ciò che fugge sia un animale. Quando noi facciamo un giudizio, perchè ne abbiamo fatto due altri, questo procedimento del pensiere chiamasi *raziocinio*. Il fare un giudizio, perchè se ne son fatti degli altri, dicesi pure *dedurre* un *giudizio da altri giudizii*. Ma che cosa facciamo quando giudichiamo? Noi pensiamo che una cosa è in tale o tal maniera, o pure non è in tale o tal maniera. Così dicendo: *Ciò che fugge è un animale,* noi pensiamo che un corpo che fugga sia nel modo in cui è animato, cioè retto da un'anima, e dicendo: *il sasso non è animale*, noi pensiamo che il sasso non sia in questo modo. Nel primo caso noi pensiamo che il corpo che fugge abbia la qualità o sia il modo di essere animato: nel secondo, che il sasso non abbia una tal qualità.

§ 7. L'esser uomo composto di un corpo di una certa forma, il quale è diretto da un'anima fornita di *ragione*, fa sì che egli sia superiore agli altri animali, e li signoreggi. Vedete quel fiero cavallo: esso è superiore nella forza all'uomo; intanto l'uomo lo doma, lo signoreggia, sale sul suo dorso, e vi si fa condurre, e l'impiega a tanti altri usi utili alla vita umana. Il bove è un animale che ha una forza molto superiore a quella dell'uomo: nondimeno l'uomo lo domina, gli fa arare la terra, l'impiega al carro per fargli trasportare de' corpi molto pesanti, e lo fa così servire a' suoi fini; l'uomo dunque domina sugli altri animali della terra, non già per la forza del suo corpo, ma per la ragione che regola i moti del suo corpo.

§ 8. Abbiamo detto che l'uomo è superiore agli altri animali, e che li signoreggia, principalmente per la ragione; ma vediamo come l'uomo si serve della sua ragione per esercitare il suo impero non solamente su gli altri animali, ma eziandio su tante altre cose.

Osserviamo quel pane che mangiamo ogni giorno: esso è farina impastata, cioè mescolata con dell'acqua e con del sale: questa pasta divisa in tante piccole masse, si manda al forno: essa acquista una certa consistenza ed un certo colore, e diviene ciò che noi chiamiamo *pane*. Ma questa farina che cosa è essa mai? Essa è grano macinato, grano che si manda al molino, che la macina, cioè lo divide in piccoli corpicciuoli, i quali, uniti insieme, fanno ciò che noi chiamiamo farina. Ma come si produce questo grano? l'uomo non può produrre il grano, ma può moltiplicarlo a dismisura: egli prepara la terra, arandola e zappandola: egli vi getta in seguito del grano: questo, sepolto sotto la terra, riceve ivi coll'aiuto della pioggia e del calore un certo cambiamento, e comparisce fra qualche tempo su la terra sotto l'aspetto di erba verde: questa erba verde, aiutata dalla pioggia, dal calore del sole e dalla coltura del diligente agricoltore, giunge a maturità, e diviene bianca: in questo stato di cose avviene la mietitura, in cui l'agricoltore recide colla falce dalla superficie del suo campo tutti i fili del grano, e forma i covoni. In questi covoni si trovano insieme le spighe, la paglia ed il grano; il grano dunque vi è mescolato con de' corpi, che sono stati il suo sostegno ed il suo inviluppo. L'agricoltore vuol separare il grano de' corpi estranei, in cui è esso inviluppato: egli porta i covoni su l'aia, ed ivi trebbia il grano.

§ 9. Vi dissi che l'uomo non può produrre il grano, ma può moltiplicarlo a dismisura. La produzione del grano supporrebbe che non vi fosse affatto grano nella natura, e che il grano non dovesse nascere da un altro grano antecedentemente seminato; ma senza seminare del grano su la terra l'uomo non può fare che questa produca del grano.

Nondimeno da un granello di grano seminato nascono su la terra molti fili, e nella spiga di ciascun filo si contengono molti granelli di grano. Da un granello di grano dunque seminato si produce una gran quantità di granelli di grano: ecco come l'uomo, senza produrre in

origine il grano, può moltiplicarlo a dismisura.

§ 10. Riflettiamo ora su questo fatto: domandiamo all' agricoltore, perchè egli ari la terra e vi semini del grano? ci risponderà che fa ciò, perchè vuole che il campo produca la pianta del grano: domandiamogli, perchè fa la mietitura ed indi la trebbiatura? ci dirà, perchè vuole del grano puro: domandiamogli finalmente, perchè vuole del grano puro? ci dirà che lo vuole, o per fare del pane e mangiarlo, o per vendere il grano stesso e ricavarne del danaro.

Ora in tutto ciò noi vediamo che l' agricoltore vuole una cosa per ottenerne un' altra. La cosa che si vuole per ottenerne un'altra si chiama *mezzo*; la cosa che si ottiene si chiama *fine*. Così l'arare la terra ed il seminare del grano è un mezzo; l'erba verde del grano che si vede in seguito delle operazioni precedenti, è il fine: la mietitura e la trebbiatura sono dei mezzi per ottenere il grano puro, ed il grano puro è un mezzo per avere del pane, o del danaro.

Inoltre vedesi che il mezzo produce il fine, ed il fine è prodotto dal mezzo. Ciò che produce una cosa si chiama *causa* o *cagione*; la cosa prodotta si chiama *effetto*. Così la semenza del grano è causa dell' erba verde del grano, da cui si vede coperto il campo seminato; e questa erba verde è l'effetto della semenza del grano. Il fine è dunque un effetto, ed il mezzo è una causa di questo effetto. Il fatto, di cui abbiamo parlato, ci presenta dunque una catena di mezzi e di fini; e perciò una catena di cause e di effetti.

§ 11. Se l'uomo non avesse conosciuto questa catena di mezzi, di fini, di cause e di effetti, egli non avrebbe potuto fare il pane che noi mangiamo. Niun altro animale, fuori dell'uomo, sarebbe stato capace di farlo. L'uomo lo fa non solamente, perchè è dotato delle mani, ma eziandio perchè è capace di conoscere la relazione fra le cause e gli effetti. L' uomo dall' esistenza dell' effetto deduce l' esistenza della causa: così vedendo un campo coperto della pianta del grano egli deduce che questo campo è stato seminato. Similmente l'uomo dall' esistenza della causa deduce quella dell' effetto; egli perciò semina del grano, perchè giudica che questa semenza produrrà una quantità di grano maggiore di quella che egli semineà. In siffatte deduzioni consiste l' uso della ragione, cioè il raziocinio. L'uomo di fatto ragiona a questo modo. Chi vuole moltiplicare il grano, dee seminarlo in un terreno adatto alla produzione di questa pianta; io voglio moltiplicare il grano; debbo dunque seminarlo ne' terreni capaci di produrlo. L'uomo esercita perciò l' impero su gli animali e su la terra, perchè è fornito della ragione, per la quale può conoscere la relazione fra le cause e gli effetti, e dedurre l'esistenza di una di queste due cose dall' esistenza dell' altra.

§ 12. Una serie di raziocinii destinata a darci la conoscenza più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi, si chiama *scienza*. Per cagion di esempio una serie di raziocinii che avesse per fine di farci conoscere le cause, o siano i mezzi che conducono a rendere i terreni più fecondi ed ubertosi, si chiama la *scienza agraria*, e la scienza dell'agricoltura. La facilità poi di praticare tali mezzi, e di rendere così col fatto i terreni ubertosi e fecondi, chiamasi *arte dell' agricoltura*. Ed un' arte in generale è la facilità di praticare certi mezzi per ottenere un dato fine.

Osservate che voi già possedete un' arte sapendo scrivere; quest' arte consiste nella facilità di fare colla penna alcune date figure che si chiamano lettere, e di combinarle insieme col fine di esprimerne le parole. Voi su le prime impiegavate molto tempo per fare ciascuna lettera, ora la fate velocemente, e velocemente ancora scrivete le sillabe: questa velocità maggiore nel fare le lettere e le sillabe, è la facilità che avete acquistata coll' esercizio dello scrivere, cioè colla ripetizione frequente degli atti di scrivere. Tutte le arti dunque si acquistano coll' esercizio; voi ne avete ancora degli esempii nel ballo, nel suono, nel canto, ecc. Quando alcuno incomincia ad imparare ciascuna di queste arti, gli riesce sul principio molto penoso e difficile il fare ciascun moto necessario, ed impiega molto tempo nel farlo: colla ripetizione degli stessi moti la difficoltà diminuisce, ed egli li fa con maggior celerità, e finalmente senza niuna pena.

La facilità di fare alcune date azioni si chiama pure *abito*. Quindi un' arte è un abito.

§ 13. Le scienze e le arti hanno per fine di accrescere l' impero, che l' uomo può esercitar su la natura, e per fine ultimo la felicità dell' uomo. Nell' esempio dell' agricoltura, che vi ho recato di sopra, voi vedete bene che quest' arte pone l' uomo nello stato di render fertile un terreno; e che le produzioni della terra servono a soddisfare i bisogni dell' uomo, ed a rendere la sua vita agiata e comoda. La nautica dà all' uomo l'impero sul mare dandogli il potere di trasportare ne' lidi più lontani le produzioni e le manifatture proprie di un paese. Le scienze e le arti in una parola fanno conoscere e praticare i mezzi per la felicità del genere umano.

§ 14. Le scienze e le arti sono un prodotto

dell' anima umana. che le produce col conoscere e col volere. La scienza dell' anima umana, in quanto conosce e vuole, si chiama *filosofia.*

L' atto di conoscere e di volere lo chiamiamo generalmente *pensiero.*

La filosofia perciò può eziandio definirsi la scienza del pensiere umano.

§ 15. Diciamo altrimenti, cioè con altre parole, ciò che è la filosofia. Una serie di raziocinii destinata a darci una conoscenza distinta dalla scienza umana, o dell' umano sapere, costituisce *la scienza dell' umana scienza* o *dell' umano sapere.* Questa scienza dell' umana scienza è la *filosofia teoretica.*

Ma l' uomo non solamente è destinato a conoscere, ma eziendio a volere ed operare. La scienza dell' umana volontà costituisce la *filosofia pratica.*

§ 16. Tutte le scienze teoretiche non sono altra cosa che sistemi di conoscenze. La filosofia dunque che esamina le leggi delle nostre conoscenze contiene le leggi di qualunque scienza.

Ogni scienza, come abbiamo detto, è una serie di raziocinii. Ora la filosofia fa conoscere le leggi di qualunque raziocinio; essa fa dunque conoscere le leggi di qualunque scienza.

Tutte le scienze pratiche hanno per iscopo di dirigere la volontà dell'uomo verso il bene. Ora la filosofia pratica esamina la natura dell' umana volontà, e la legge essenziale che dee dirigerla: la filosofia pratica dunque contiene le leggi universali di tutte le scienze pratiche.

Da tutto ciò segue, che *la filosofia contiene la legislazione supremo di tutte le scienze.* Questa verità s' intenderà chiaramente collo studio particolare della filosofia (1).

(1) Questo vocabolo, secondo la greca etimologia, significa *amore della sapienza,* e quindi filosofo vuol dire *amatore della sapienza.* Prima che Pitagora introducesse questa espressione, quei che si occupavano della filosofia erano chiamati *filosofi* o *sapienti;* ma a quel celebre filosofo parve troppo superbo un tal nome, e però mentre disputava con gran profondità su varie materie dinanzi a Leonte re de' Fliasii, interrogato da costui d'onde avesse appresa tanta sapienza, rispose che egli non era sapiente, ma amante della sapienza ( Cic., quest., tus., lib 5, cap. 3). Gli antichi facevano consister *la filosofia nello scienza delle cose divine ed umane e delle cagioni dalle quali derivano,* e così abbracciavano ogni genere di cognizione, ma non mostravano l' oggetto distinto di questa scienza.

## CAPO II.

### Nozioni preliminari sulla logica

§ 17. L' uomo, come abbiamo detto, è un essere ragionevole. È questo un fatto che ognuno di coloro, i quali intraprendono la carriera delle scienze, ha dovuto più volte sentire in sè stesso. Non vi ha alcuno di voi che', prima d' incominciare lo studio della logica, non abbia fatto de' raziocinii. Voi tutti siete qui venuti ad ascoltare le mie lezioni in forza di un raziocinio: voi avete pensato che per apprendere le scienze fa d' uopo essere istruito da un maestro: ciascun di voi ha detto in sè stesso: *Io voglio apprendere la filosofia; chiunque vuole apprendere una scienza bisogna che abbia un maestro che l'istruisca; io debbo dunque scegliermi un maestro, ed ascoltar le sue lezioni.* Tutto questo pensiere, che ha avuto esistenza nel vostro spirito, chiamasi *raziocinio.*

Potete ora conoscere che in tutti i giorni della vostra vita de' quali vi ricordate avete incessantemente fatto dei raziocinii, e che ne continuerete a fare ancora. Voi direte in voi stessi; *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della logica; per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d' uopo renderlo più volte, ed attentamente, presente allo spirito; bisogno dunque leggere più volte, ed attentamente, le lezioni di logica che ho ascoltate dal maestro.* Or questo procedimento del vostro pensiere è per lo appunto un *raziocinio.* L' esistenza del raziocinio nel vostro spirito è dunque un fatto che potete incessantemente osservare.

§ 18. Vi ho detto che il raziocinio è un fatto? Ma che cosa è un *fatto?* Un fatto è una cosa che si mostra ai nostri sensi. Così l' esistenza del sole, della luna, delle stelle è un fatto; poichè tali cose si mostrano a' nostri occhi: l' esistenza de' corpi duri, molli, caldi e freddi, è un fatto, poichè si mostra al nostro tatto. Le cose che si mostrano a' nostri sensi esterni si chiamano *fatti esterni;* ma vi sono cose che sono in noi, che si mostrano a noi, ma che non si mostrano per mezzo de' sensi esterni, e che si mostrano a noi soli, e non già agli altri uomini. Così i nostri desiderii, i nostri voleri, i nostri giudizii, i nostri raziocinii sono in noi, si mostrano a noi; poichè ognuno di noi, quando desidera di mangiare o di bere, sa che ha un tal desiderio; quando forma internamente la risoluzione di studiare, sa che egli fa questa risoluzione; quando giudica che il mangiare il tal cibo nuoce alla salute del suo corpo, sa che fa il tal giudizio; quando con-

clude che bisogna scegliersi un maestro ed ascoltare le sue lezioni, sa che fa questo raziocinio. Tali cose si mostrano solamente a colui, in cui accadono, quando egli *non* le manifesta agli altri. Ogni uomo dunque sente in sè alcune cose che in esse accadono. I filosofi esprimono ciò dicendo *che ogni uomo ha coscienza de' propri pensieri, e delle proprie modificazioni*: questa coscienza si chiama eziandio *senso interno*. Le cose che si mostrano a noi per mezzo del senso interno si chiamano *fatti interni*. I fatti son dunque di due specie, altri *sono* esterni, ed altri sono interni. I primi si manifestano a noi per mezzo de' sensi esterni, i secondi per mezzo del senso interno. Questa distinzione dei fatti è molto importante. Ma ritorniamo al raziocinio che abbiamo riposto nella specie dei fatti interni.

§ 19. Questo pensiere, che noi abbiamo chiamato raziocinio, è un pensiere complesso, bisogna decomporlo nei suoi elementi. Voi non potete conoscere distintamente un composto qualunque, per esempio, un edifizio, che esaminandolo parte a parte. Ora nel raziocinio noi osserviamo un pensiere, che si deduce da altri pensieri. Nel primo esempio adotto il pensiere: *Io debbo scegliermi un maestro, ed ascoltare le sue lezioni*, è dedotto dai seguenti: 1.° *io voglio apprendere la filosofia*: 2.° *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogno che abbia un maestro che l'istruisca*. Nel secondo esempio, il pensiere: *bisogna leggere più volte, ed attentamente le lezioni di logica che ho ascoltato dal maestro*, è dedotto da' seguenti: 1.° *io voglio imprimere nella memoria le lezioni della logica*; 2.° *per imprimere una conoscenza qualunque nella memoria, fa d'uopo renderlo più volte, ed attentamente presente allo spirito*. Il vocabolo *dunque* denota l'azione della mente che *deduce*. Nel raziocinio perciò bisogna distinguere un pensiero dedotto, ed altri pensieri da' quali si deduce. Io chiamo il pensiere dedotto *illazione*, ed i pensieri dai quali l'illazione si deduce *premesse*, e conchiudo che il raziocinio consta di illazioni e di premesse.

§ 20. Dopo questa prima decomposizione del raziocinio nella illazione e nelle premesse, io ritrovo che tanto l'una quanto le altre sono ancora de' pensieri complessi, poichè riflettendo su diversi raziocinii che noi facciamo tutto giorno, ritrovo che tanto le illazioni che le premesse sono un'*operazione dello spirito per lo quale noi pensiamo che un oggetto è, o non è di tale, o tale maniera*. A questa operazione io do il nome di *giudizio*; e conchiudo che nel giudizio si comprende il pensiere di un oggetto, e quello di una qualità che all'oggetto si attribuisce, o che dell'oggetto si nega. Il giudizio suppone dunque necessariamente due pensieri: quello dell'oggetto di cui si giudica, e quello di ciò che si giudica di questo oggetto. Vi ha dippiù nel giudizio un'operazione dello spirito per mezzo della quale noi guardiamo l'oggetto, e ciò che ne giudichiamo come uno stesso tutto. Noi uniamo, per così dire, l'uno coll'altro, o pure separiamo l'uno dall'altro. L'oggetto di cui si giudica si appella il *soggetto del giudizio*; ciò che si giudica di questo soggetto è appellato l'*attributo* o il *predicato*. In questo giudizio: *la neve è fredda, la neve* è il soggetto, *fredda* è il predicato. L'azione dello spirito che riguarda la freddezza come esistente nella neve, o che unisce la freddezza alla neve, viene espressa dal vocabolo *è*, chiamato *copula* dai logici, *verbo* dai gramatici. In questo giudizio rapportato di sopra: *chiunque vuole apprendere le scienze, bisogna che abbia un maestro che l'istruisca*, il soggetto è espresso dai vocaboli: *chiunque vuole apprendere le scienze*: il resto de' vocaboli contiene il verbo, ed esprime il predicato: e per vederlo chiaramente, basta restituire la seguente espressione, ch'è la stessa cosa: *è bisognoso d'un maestro che l'istruisca*; la voce *è* si chiama *verbo, o copula*, le parole, *bisognoso d'un maestro che l'istruisca*, esprimono il predicato. Il soggetto ed il predicato costituiscono la *materia* del giudicato; il verbo ne costituisce la forma.

Nel giudizio *o* si afferma *o* si nega una cosa di un'altra; nel primo caso il giudizio appellasi *affermativo*, nel secondo *negativo*. *Il circolo non è quadrato. La neve non è calda*, sono de' giudizi negativi.

Il pensiere del soggetto e quello del predicato chiamansi *percezioni, idee, concetti*, vocaboli che nel momento uso indifferentemente nello stesso senso. Il giudizio suppone due idee.

§ 21. Concatenando più raziocinii col fine di far conoscere distintamente un oggetto qualunque, si forma una scienza; concatenando dunque molti raziocinii affine di far conoscere distintamente il raziocinio, noi avremo una *scienza del raziocinio*. A questa scienza io do il nome di *logica* (1).

(1) Logica, come suona la sua greca etimologia, significa *discorso o raziocinio*. La logica *naturale o buon senso*, non basta, specialmente trattandosi di investigazioni profonde. Di più rari sono certi talenti i quali possano colla sola forza propria estendersi in molte cose, specialmente disparate, e ciò quando pure avvenga è sempre con grave perdita di tempo, con prossimo pericolo di errare. La maggior parte ha bisogno che sia bene additata la strada da battersi. Perciò con savio accorgimento fin dagli antichi tempi si introdusse la logica *artificiale* fondata sopra precetti che si ap-

Molte definizioni si son date della logica; esse, secondo me, non sono esatte, ed han servito a gettare la confusione nella mente de'giovanetti non solo, ma degli adulti ancora. Quasi tutte queste definizioni hanno riguardato la logica come un' *arte*. *La logica è la scienza del raziocinio;* ecco un' idea netta della logica (1).

Un' arte del raziocinio consisterebbe nell' abitudine di ragionar bene, senza conoscer le regole di ragionare esattamente, o pure con conoscere queste regole, senza saperle dedurre dalle premesse. La logica deduce da alcune premesse tutte le leggi del raziocinio; ella è dunque una scienza. Voi resterete convinti di questa verità, allorchè avrete studiato la logica.

Se il raziocinio consiste, come abbiamo detto, nel dedurre un giudizio da altri giudizii, o in altri termini, una conoscenza da altre conoscenze, la definizione data equivale alle seguenti: *la logica è la scienza della deduzion de' nostri giudizii. La logica è la scienza della deduzione delle nostre conoscenze.*

Io mi son proposto di condurvi nel malagevole cammino della filosofia senza punto disgustarvi; ma rendendovene placevole lo studio. Per ottenere questo fine io mi son proposto di farvi partire da ciò che vi è noto per farvi giungere gradatamente a ciò che vi è ignoto. Io voleva darvi l' idea che lego a questo vocabolo *logica*: lo cominciai a presentarvi un fatto che ciascun di voi può incessantemente osservare in sè stesso. Questo fatto è il raziocinio: esso vi era noto: ognun di voi ha ragionato prima d' incominciare lo studio di questa logica, ma niuno di voi ha forse detto con riflessione: *io sono un essere ragionevole*: niuno di voi ha certamente osservato distintamente gli elementi del *raziocinio*: niuno ha diretto a sè stesso questa domanda: *che cosa è raziocinio? quali sono i suoi elementi?* Io ho diretto la vostra attenzione sul vostro pensiere: io vi ho fatto osservare quel procedimento del pensiere che chiamasi *raziocinio*: io ve l' ho fatto decompòrre nel giudizii: io vi ho fatto decomporre il giudizio nei suoi elementi, cioè nelle *idee*. Ciò fatto vi ho dato un' idea della scienza, che è l' oggetto del vostro presente studio. Voi già sapete qual senso attaccar dovete a questo vocabolo *logica*. Voi già incominciaste a conoscere che vi ha una scienza del raziocinio. Il metodo che io terrò per insegnarvela si è di diriger la vostr' attenzione sul vostro pensiere allorchè ragionate, e di condurvi così gradatamente da ciò che vi è noto, sebbene forse non l'abbiate con attenzione o distintamente osservato, a ciò che bramo di farvi conoscere.

§ 22. I raziocinii si compongono dunque di giudizii (1); ma i giudizii si fanno di due modi: in alcuni (nei giudizii affermativi) noi affermiamo il predicato del soggetto, perchè l'esperienza c'insegna che il predicato conviene al soggetto, non già perchè percepiamo alcuna necessità di questa convenienza, o alcuna impossibilità dell' opposto; in alcuni altri (nei giudizii affermativi) affermiamo il predicato del soggetto, perchè vediamo la necessità di questa convenienza, e l' impossibilità assoluta dell'opposto. Prendiamo per esempio questi due giudizii: *la neve è freddo: due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse.* Vi si presenta innanzi gli occhi un corpo bianco, che si chiama neve: prima che vi si avesse detto che la neve è fredda,

poggiavano a lunghe osservazioni della natura umana, ed al consenso universale. Come si dettano precetti di grammatica e di eloquenza, sebbene tutti parlino per perfezionare lo stile, così sebbene tutti mostrino quella che Orazio chiama *divina particula auræ*, cioè il *senso comune* o la facoltà di raziocinare, pure si danno i precetti per bene opportunamente e speditamente usarne anche nei casi più difficili. — Tanta era la stima che gli antichi facevano della logica che Aristotele la disse *chiave delle scienze*, e Socrate pensava che fosse scesa dal cielo e mandata col fuoco celeste per mezzo di Prometeo agli uomini primi migliori de'loro discendenti e più accetti ai Numi. Il primo che fece una scienza della logica fu *Zenone* di Elea, e quegli che più si distinse nell' antichità per questo ramo di sapere fu *Aristotele* di Stagira.

(1) Frequentemente si dice dai trattatisti che la logica è *la scienza di trovare e proporre il vero.* Quando si occupa di rintracciare il vero dicesi *analisi*, che significa *scioglimento*, per indicare che la verità delle cose non si discopre se non sviluppando e sciogliendo ciò che le involge e lega, per esaminare ad una ad una le parti che le compongono. Quando poi si occupa di proporre altrui, o parlando o scrivendo, il vero già trovato, dicesi *dialettica* che suona *discorrere insieme*. L'analisi è la più necessaria, perchè quando il vero è scoperto non riesce difficile il manifestarlo, ed anche in questo caso si potrebbe applicare il passo di Orazio: . . . *Cui lecta potenter erit res. Nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo.*

Del resto il chiamar la logica o *l' arte* di pensare, o la *scienza* di trovare e proporre il vero, dirò con *Damiron* (*Comp. de Philos.: Préface*) è un confonderla coll' eloquenza e molto più colle matematiche, colla fisica, in una parola colle scienze tutte, perchè se sono vere scienze hanno per oggetto di trovare un certo vero. Ma forse chi in tal guisa chiamò la logica, intese dire con quelle frasi, che per trovare qualunque vero, essendo necessario per lo più l' uso del raziocinio, la scienza di esso dovea chiamarsi la scienza di trovare il vero.

(1) Sembra che sarebbe più rigorosamente detto, i raziocinii si compongono di giudizii *concatenati tra loro;* poichè, come è stato già avvertito, e come luminosamente l' autore dimostra in seguito, per formare un raziocinio, conviene che un giudizio sia dedotto da altri giudizii, e però bisogna che siano fra loro concatenati.

e prima che voi l' aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda*. L' idea del soggetto, ch' è quella di un corpo di una determinata bianchezza, non v' induce in alcun modo a questa affermazione: voi non vedete fra il soggetto ed il predicato alcun legame, vi è in conseguenza impossibile di conoscere, prima dell' esperienza, se la neve sia fredda. Voi toccate la neve: questo contatto eccita in voi la sensazione di freddo: voi pronunciate questo giudizio: *la neve è fredda*, non già perchè vedete alcuna necessità della convenienza del predicato *fredda* al soggetto *neve*; ma perchè il tatto vi ha insegnato che questo predicato conviene al soggetto, ma perchè la qualità di essere fredda si è da voi sentita nella neve; il motivo di questo giudizio non è dunque nella natura delle idee del soggetto e del predicato, ma nell' esperienza.

Avviene altrimenti nell' altro giudizio rapportato: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse*. Voi vedete fra il soggetto ed il predicato non solo la convenienza, ma una convenienza *necessaria*; in modo che l'opposto è riguardato come assolutamente impossibile. Voi conoscete non solamente che se i lati della superficie piana del vostro tavolino sono uguali alla misura della mezza canna, sono uguali fra di essi; ma conoscete ancora che, nella condizione enunciata, questi lati debbono necessariamente esser uguali, e ch' è assolutamente impossibile che non lo siano. Lo stesso avviene ne' giudizii negativi: voi direte: *la neve non è calda*, non già perchè percepite alcuna ripugnanza fra il soggetto ch' è un corpo di una determinata bianchezza, ed il predicato ch'è la qualità di esser calda, ma perchè l' esperienza de' vostri sensi vi ha insegnato che la qualità di esser calda non si trova nella neve.

Prima dell' esperienza, se si fosse presentata per la prima volta ai vostri occhi la neve, voi non avreste potuto sapere se essa fosse calda o fredda. Avviene altrimenti in questo giudizio: *due quantità uguali ad una terza non sono l'una maggiore dell' altro*. Io nego il predicato del soggetto, perchè vi scorgo un' assoluta ripugnanza fra l' uno e l' altro. I primi giudizii si chiamano giudizii *empirici*, *sperimentali*, *fisici*, *a posteriori*, *contingenti*. I secondi si appellano giudizii *puri*, *razionali*, *metafisici*, *a priori*, *necessarii*. Il segno per distinguere gli uni dagli altri è il seguente: un giudizio affermativo è contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l' idea del soggetto: è necessario, quando tolto il predicato si distrugge l' idea del soggetto. Un giudizio negativo è contingente, quando affermato il predicato non si distrugge l' idea del soggetto; è necessario, se si distrugge.

§ 23. La distinzione delle conoscenze della quale vi ho parlato è della più alta importanza. Essa vi farà conoscere il diverso modo con cui dovete fare acquisto delle conoscenze *pure*, da quello con cui acquistar dovete le conoscenze *sperimentali*. Voi non avete bisogno per le prime di gettarvi nel mondo esterno, e di percorrerlo parte per parte. No, queste conoscenze sono indipendenti dall' esperienza de' sensi (1).

Voi dovete discendere nel fondo del vostro pensiere; dovete contemplare attentamente le vostre idee: queste conoscenze consistono appunto nel solo rapporto delle idee vostre. Così per conoscere che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, voi non avete bisogno di fare alcuna osservazione; il vostro pensiere è in ciò sufficiente a sè stesso. Paragonate l' idea del soggetto con quella del predicato, la convenienza del secondo al primo non solo vi colpirà, ma voi sentirete la necessità di questa convenienza, e l' impossibilità assoluta dell' opposto.

Avviene altrimenti nelle conoscenze sperimentali. Voi avete bisogno per farne acquisto di recarvi nel mondo de'sensi, di percorrerlo parte per parte, di osservarlo attentamente. Ciò non ostante, se non prenderete le dovute precauzioni, correrete rischio di abbracciare l' errore che volete sfuggire, e di non prendere la verità che bramate conoscere.

Io mi son proposto di nulla dirvi che possa spiegarvi con degli esempii di facile intelligenza. Un negro che non è giammai sortito dal mezzo dell' Africa, che non ha veduto altri uomini che quei della sua nazione, e che non ha inteso parlare degli altri popoli, senza dubbio crede fermamente che tutti gli uomini sono negri, ed egli ha di questa proposizione la certezza la più forte che possa derivare dal fatto e dalla esperienza. Un giorno egli vede uomini bianchi; l' abitudine produce in lui la sorpresa, ma la sua ragione non soffre alcuna ripugnanza: egli vede qualche cosa d' insolito, ma non vede un impossibile, e si assuefà al bianco, come si era assuefatto al nero. Sarebbe lo stesso per noi,

(1) Non si pretenda dedurre che le idee che entrano nei giudizii *puri* sieno innate. Quando si dice che queste conoscenze sono indipendenti dall' esperienza de' sensi, deve intendersi che, supposte in noi certe idee, certe conoscenze, possiamo, senza ricorrere a esperimenti o col solo paragone di esse, o col raziocinio, vederne la necessaria convenienza o disconvenienza.

se non avessimo giammai avuto conoscenza dell' esistenza de' negri, e che giungessimo a discovrirli.

Noi siamo certi, o almeno crediamo esserlo, che non vi sia alcun popolo di color verde. Intanto che cosa vi sarebbe d' impossibile e di assurdo, se si scovrisse qualche giorno un' isola, in cui gli abitanti avrebbero la tinta verde? Se alcun di voi non uscisse fuori dell' Italia, non avesse giammai udito altro linguaggio che l' italiano, non fusse stato istruito che altre nazioni parlano un altro linguaggio, crederebbe certamente che tutti gli uomini chiamano l'astro del giorno *sole*, e che ne scrivono il nome, come qui scritto lo vedete, ed io non dubito che i ragazzi credano il proprio linguaggio il linguaggio naturale di tutti gli uomini.

Per evitar l'errore nelle conoscenze sperimentali bisogna dunque percorrere il mondo dei sensi, e fare un numero sufficiente di esperienze. Ma non è questo ancora un mezzo perfettamente sicuro. Io suppongo che voi abbiate conosciuto tutte le nazioni colte che al presente abitano l' Europa; voi avete certamente osservato che uno de' mezzi, di cui i dotti di queste nazioni si servono per comunicare agli altri le loro scoverte, e per farle passare ai secoli futuri, si è la stampa; ma v' ingannereste nel credere che questo mezzo abbia avuto esistenza in tutti i tempi. La storia vi fa conoscere che la stampa è un' invenzione di fresca data.

Vi guarderete dunque dal pregiudizio di credere che le cose sieno da per tutto come sono in alcuni luoghi, e che sieno state nel passato come sono nel presente.

Questa osservazione nondimeno non dee riguardare che le conoscenze *empiriche*, non già le conoscenze *pure*. Queste sono di un' universalità assoluta; esse sono di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Sarà sempre e da per tutto certo che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, che il tutto è maggiore di ciascuna delle sue parti, ch'è impossibile una superficie quadrata e circolare insieme, ch' è impossibile chiudere uno spazio con due linee rette.

§. 24. Se i nostri raziocinii si compongono di giudizii; se i nostri giudizii si dividono in *puri* ed *empirici*, segue che i nostri raziocinii debbono essere e *puri*, o *empirici*, o *misti*. Son puri, allorchè tutti i giudizii che li compongono, son puri, come sarebbe il seguente raziocinio: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei: quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.*

I raziocinii sono empirici allorchè tutti i giudizii che li compongono sono empirici, come sarebbe il seguente: *tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni; ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo; dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

I raziocinii son misti allorchè si compongono di giudizii puri, e di giudizii empirici, come sarebbe il seguente: *ogni effetto dee aver la sua causa, poichè il nulla non può far cosa alcuna; la pioggia, la neve, la gragnuola sono effetti, cioè cose che incominciano ad essere, vi dee dunque essere una causa di questi effetti.*

Il primo giudizio è puro, il secondo è un giudizio empirico.

È certo che vi sono scienze perfettamente *pure*, cioè in cui non hanno luogo che i ragionamenti puri. È ugualmente certo che vi sono scienze *miste*, cioè scienze composte di ragionamenti misti. L' aritmetica e la geometria ci somministrano un esempio perfetto delle prime: queste scienze perciò compongono le matematiche delle *pure*. La meccanica, l' ottica, l'astronomia sono un esempio palpabile della seconda. La stessa fisica sperimentale è ancora una scienza mista. In rigore, come diremo, non vi sono scienze perfettamente empiriche.

§ 25. Se la logica, come vi ho detto, è la scienza del raziocinio, se il raziocinio di cui si fa uso nelle scienze è o puro, o misto, voi vedete bene che la logica può dividersi in due parti. Se ella esamina il procedimento del nostro pensiere nel raziocinio puro, noi la chiameremo *logica pura, razionale, speculativa*; se poi esaminerà il procedimento del pensiere nel raziocinio misto, noi la chiameremo *logica mista*. La prima è la logica delle idee, la seconda la logica de' fatti (1).

Queste espressioni non vi sembreranno oscure

(1) Questo sistema di trattar la logica ci sembra felicissimo e degno dell' acuto ingegno del signor Galluppi. Infatti per esso viene a togliersi quella specie di disordine che si trova nei trattati elementari, anche più famigerati, di veder cioè discusse nella logica molte materie che esigono le cognizioni metafisiche, o appartengono alla metafisica, le quali bisogna ammettere dietro raziocinii non molto severi, o sull' altrui autorità; oppure, se vengono discusse rigorosamente, è necessario che l' intelletto dei giovani sia già addestrato a raziocinare e ne conosca bene le regole. Nella prima supposizione si assuefanno i giovani alla superficialità e al pregiudizio, nella seconda si pretende che essi sappiano già quello che loro si vuole insegnare.

se rifletterete che nei giudizii puri si prescinde dall' esistenza degli oggetti; si fa solamente attenzione al rapporto delle nostre idee. Sia che voi abbiate col fatto misurato due quantità con una terza, sia che non le abbiate misurate giammai, sarà sempre vero che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; poichè si prescinde dall' esistenza delle due quantità, e dalla loro misurazione; ma si bada solamente al rapporto delle idee del soggetto e del predicato. Ancorchè non vi fosse alcuna linea retta nel mondo, sarà sempre vero che due rette uguali ad una terza linea retta saranno uguali fra di esse; sarà sempre vero che due linee rette non possono chiudere uno spazio. Da ciò viene che alcuni filosofi chiamano le verità pure, di cui parliamo, verità *condizionali*. Diffatto, riguardo alla natura delle cose, riguardo all' esistenza, esse sono ipotetiche. In buon senso, si dice negli esempli addotti, se vi sono due linee rette, che sieno uguali ad una terza, saranno uguali fra di esse; se vi è una superficie piana terminata da linee rette, il numero di queste deo essere maggiore di due. Le conoscenze pure sono reali per lo spirito, ipotetiche per la natura. Queste conoscenze essendo indipendenti dall' esperienza, non possono oltrepassare la regione del pensiere; appartiene all' esperienza il menarci nella regione dell'esistenza: perciò nei raziocinii misti il giudizio sperimentale rende reale l' ipotesi del giudizio puro: onde ne segue una conseguenza che pronuncia su l' esistenza. Nel raziocinio misto, addotto per esempio nel § 24, il primo giudizio puro non è che ipotetico, il secondo giudizio sperimentale rende reale l' ipotesi del primo: *ogni effetto dee aver la sua causa*. In questo giudizio non si afferma l' esistenza di un qualche effetto, nè l' esistenza di qualche causa; ma si stabilisce solamente un rapporto necessario fra l' idea di effetto, ch' è quella di una cosa che incomincia ed avere esistenza, e l' idea *di esser prodotto da un' altra cosa*; si dice: se vi ha cose che sono effetti, debbono esservi le cause di questi effetti. Il secondo giudizio sperimentale ci mena nella regione dell'esistenza, e rende reale la condizione del primo; esso dice: vi sono cose che sono effetti, e queste cose sono la pioggia, la neve, la gragnuola; quindi si deduce un terzo giudizio che pronuncia l' esistenza delle cause di questi effetti.

§ 26. Io desidero che voi intendiate chiaramente ciò che vi dico. Ora avete voi ben compreso la differenza fra il nostro pensiere, e la realtà delle cose? Siete voi nel caso d' intender ciò che si dice, allorchè si parla del passaggio dalla regione del pensiere, o dello spirito, a quella dell' esistenza! Noi abbiamo detto che le conoscenze pure sono reali nel nostro spirito, ma che è necessaria l' esperienza per assicurarci della loro realtà nella natura; l' esperienza si risolve nelle nostre sensazioni. Come dunque si conclude da ciò che si sente a ciò che è? Uditemi con attenzione, e questo linguaggio vi si renderà chiaro.

Io vi ho fatto osservare che voi ragionate: vi ho spiegato che il raziocinio si compone di giudizii, e che nel giudizio è necessaria la percezione; ora o ciò che percepisce, giudica o ragiona, si dà il nome di *spirito* e di *anima*. Non è ancor tempo di ragionarvi della sua natura.

La percezione, il giudizio, il raziocinio sono dunque nello spirito; intanto nel raziocinio misto hanno per oggetto cose esistenti fuori dello spirito; or come lo spirito può arrivare a conoscere ciò che è fuori di lui? Ecco un problema fondamentale nella filosofia, e che ha incessantemente tormentato i più grandi pensatori. Gli esempli che possono rendervi sensibile l'importanza o la difficoltà del problema enunciato vi son somministrati dalla giornaliera esperienza. Guardate in uno specchio piano, vedrete dietro di esso un uomo perfettamente simile a voi; intanto siete sicuri che quest' oggetto dietro lo specchio non ha esistenza affatto; ora questa visione è nel vostro spirito; vi ha dunque una differenza fra ciò che è nel vostro spirito, e ciò che è nella realtà delle cose, e voi non siete nel diritto di concludere da ciò che vedete a ciò che è. Mirate un bastone immerso nell' acqua, lo vedrete rotto, intanto siete sicuro che non è realmente così. Guardate con occhiali di color verde, gli oggetti vi sembreranno tinti di verde; guardando poi con gli occhi nudi, quel verde sparirà immantinente. Guardate lungo il mare, la superficie di esso vi sembrerà circoscritta da una volta azzurra; ponetevi in una barca e cercate di arrivare a quella volta, essa vi fuggirà incessantemente davanti gli occhi, e vi sarà impossibile di poterla raggiungere. Ora tutte queste sensazioni, tutte queste apparenze sono nel vostro spirito, poichè è appunto lo spirito quel che percepisce; non potete dunque concludere che le cose sono al di fuori dello spirito, come sono dentro dello spirito, e voi già potete incominciare a distinguere la regione del pensiere da quella della realtà.

Questa distinzione vi si renderà ancora viepiù sensibile, se rifletterete al fenomeno de' sogni: quante cose vedete nei vostri sogni, che nella veglia siete sicuri che non hanno avuto mica esistenza? Queste cose erano nella regione del vostro pensiere ma non già in quella della

realtà. Vi ha dunque un intervallo fra la regione del pensiere e quella dell'esistenza.

§ 27. Io non vi ho presentato che fatti i quali sono ovvii a ciascun di voi. Voi siete dunque oggi nel caso d'intendere il senso di questo problema principale della filosofia: *come si passa dal pensiere all'esistenza.*

Ma se voi intendete il senso dell'enunciazione del problema, non siete ancora nel caso di risolverlo. Quella scienza che vi porrà nel grado di poter darne la soluzione si chiama *metafisica* (1). Essa esaminerà le forze dello spirito, e vi mostrerà su qual fondamento, e sino a qual punto si può passare da ciò che si sente e si pensa a ciò che è.

Se la logica mista è la scienza del raziocinio misto; se nel raziocinio misto si conclude su le cose esistenti: nel raziocinio misto si passa dunque dal pensiere a ciò che è. La logica mista suppone perciò la metafisica, e non può esattamente trattarsi che dopo la metafisica.

Ma non può conchiudersi lo stesso della logica pura. In questa scienza non si esamina altro che l'artificio del ragionamento puro: nel ragionamento puro non si sorte dalla regione del pensiere. Nei miei elementi di filosofia io dunque tratterò prima la logica pura, indi la metafisica, poi la logica mista, e finalmente la morale. Io non credo di dovermi nel momento trattenere a spiegarvi distintamente l'oggetto della metafisica e della morale: a suo luogo ve lo farò conoscere.

§ 28. Il raziocinio si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma* e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione delle illazioni colle premesse: questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio, perchè questo consiste nella deduzione de' nostri giudizii. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l'*antecedente*, il *conseguente* e la *conseguenza*. L'antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l'illazione. La conseguenza è la connessione dell'antecedente col conseguente. Può esser vera la conseguenza e falso il conseguente come nel seguente raziocinio: *Ogni animale a due piedi è uomo. Il gallo è un animale a due piedi. Il gallo dunque è uomo.* Il conseguente di questo raziocinio è falso; ma la conseguenza è vera, e per assicurarvene esprimiamo la connessione fra l'antecedente ed il conseguente con una proposizione ipotetica, nella quale l'antecedente sia la condizione ed il conseguente il condizionato: *Se ogni animale a due piedi è uomo, e se il gallo è un animale a due piedi; il gallo è uomo.* Qui non si afferma che ogni animale a due piedi sia uomo, e che il gallo sia animale a due piedi; ma solamente la connessione fra tutte e due le premesse e l'illazione; ora essendo vera questa connessione, segue che la conseguenza sia vera, sebbene il conseguente, *il gallo è uomo*, sia falso. Il conseguente è falso perchè una delle premesse è falsa.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza, vale a dire, quando vi è la connessione fra l'antecedente ed il conseguente, il raziocinio si dice *vero formalmente*, nel caso contrario si dice *formalmente falso*, come sarebbe il seguente: *Socrate fu filosofo: alcuni filosofi son giusti; Socrate fu dunque giusto.* Tutte le proposizioni di questo raziocinio son vere; e perciò esso è materialmente vero; ma è formalmente falso, poichè l'illazione non segue dalle premesse, non seguendo dall'essere giusti alcuni filosofi, che il tale filosofo debba esser giusto. Al contrario, se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto;* il raziocinio sarebbe formalmente vero e materialmente falso, essendo falso che ogni filosofo sia giusto.

Da ciò segue che due cose debbonsi trattare nella logica pura: 1.° fa d'uopo far conoscere la natura delle premesse del raziocinio puro, o sia determinare la natura de' suoi elementi: 2.° bisogna stabilire le leggi generali di qualunque raziocinio. Ciò è lo stesso che il far conoscere il raziocinio puro considerato tanto *materialmente* che *formalmente*.

## CAPO III.

### Delle verità primitive pure a priori, ecc.

§ 29. Ogni scienza è una serie di raziocinii: In ogni raziocinio vi ha un giudizio dedotto da altri giudizii. Il giudizio dedotto si chiama *illazione* o *conseguenza*; i giudizii da cui si deduce si chiamano *premesse*. Le premesse di un

(1) Questo nome fu introdotto da un certo Andronico, il quale con un grammatico, detto Tirannione, si occupò a commentare e riordinare, chi sa come! le opere di Aristotile piene di lacune e guaste dal tempo e dall'umido, per esser state 130 anni sepolte. Costoro, quando da Silla furono traslate a Roma con altre rarità d'ogni specie della vinta Grecia, dopo aver classate le materie aristoteliche spettanti all'*arte poetica*, *alla morale*, *alla politica*, *alla dialettica*, *alla fisica* in vari trattati, non sapendo a qual classe ridurne altre che pure erano in gran numero, le unirono in un sol corpo, e lor dettero il nome di *Metafisica*, cioè *opera dopo la fisica;* ed in essa si tratta dello spirito, dell'idee, ecc.

raziocinio possono esser illazioni di altri raziocinii antecedenti, ma finalmente bisogna venire a dei raziocinii le cui premesse non sieno dedotte. Se le premesse di un raziocinio non sono illazioni di alcun altro raziocinio, si chiamano nel rigor del termine *principii*. I principii debbono dunque essere evidenti per sè stessi, vale a dire lo spirito nei principii dee percepire immediatamente il rapporto tra il sentimento e il predicato. Per cagion di esempio, io ragiono a questo modo: se qualche cosa esiste, un Dio infinitamente perfetto esiste; ma qualche cosa esiste, perchè io esisto; esiste dunque un Dio infinitamente perfetto.

Esiste un Dio infinitamente perfetto per l'antecedente raziocinio: ma un Dio infinitamente perfetto è anche giusto; esiste dunque un Dio giusto.

Esiste un Dio giusto per l'antecedente raziocinio: ma un Dio giusto dee premiare la virtù e punire il vizio Iddio dunque giusto dee premiare la virtù e punire il vizio.

Iddio giusto dee premiare la virtù e punire il vizio per l'antecedente raziocinio; ma egli sovente non premia la virtù e punisce il vizio in questa vita mortale; esiste dunque dopo la morte un altro ordine di cose, in cui la virtù sarà perfettamente premiata ed il vizio perfettamente punito. Questo esempio vi dimostra una catena di raziocinii, in cui l'illazione del raziocinio antecedente diviene premessa del raziocinio che segue.

§ 30. L'uomo non è solamente un essere che ragiona entro di sè; egli ha ancora il dono del linguaggio de' suoni articolati, con cui esprime il suo pensiere; riflettendo su le parti di questo linguaggio e su i loro rapporti, noi possiamo dunque distintamente sviluppare gli elementi del pensiere ed il procedimento del pensiere stesso. Il raziocinio si compone di giudizii, il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Una proposizione è dunque evidente per sè stessa, allorchè quegli che conosce il valore de' termini, non può affatto dubitare di ciò che essa esprime: tali sono queste proposizioni: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme. Due quantità uguali od una terza sono uguali fra di esse.*

I principii delle scienze di ragionamento puro si chiamano *assiomi*. Un *assioma* dunque è una proposizione evidente per sè stessa, la quale esprime un giudizio *puro, razionale, metafisico, a priori, necessario*, denominazioni tutte che vi ho pregato di rendervi familiari.

§ 31. Le scienze pure non possono dunque prescindere dagli assiomi, di questi assiomi che sono i principii di alcune scienze, voi vi servite incessantemente nei raziocinii, che vi guidano nel cammino della vita. Se alcuno di voi prende ad imprestito da un suo amico la somma di cento ducati; se egli gli restituisce una volta ducati cinquanta, dopo qualche tempo altri ducati cinquanta, non crederà egli fermamente di avergli restituito la stessa somma, che l'amico gli aveva improntata? Ora quali pensieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile e necessaria? Egli riguarda le due somme restituite come parti di un tutto che è la somma di cento ducati: egli percepisce necessariamente, *che un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*, egli dunque non può non essere necessariamente persuaso di avere restituito il tutto al suo amico avendogli restituita la somma delle sue parti.

Se alcun di voi vuole assicurarsi se una stanza sia perfettamente quadrata, in conseguenza se tutti i suoi quattro lati sieno uguali, non rapporterà egli ciascun lato ad una comune misura, e trovando, per cagion d'esempio, che ciascun di questi lati sia uguale a quattro volte la mezza canna, non sarà egli necessariamente, ed infallibilmente persuaso, che tutti i quattro lati della stanza sono uguali fra di essi? Ora quali pensieri concorrono a formare in costui questa persuasione infallibile e necessaria? Egli vede che ciascun lato è uguale a due canne; egli percepisce necessariamente *che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse;* egli non può dunque non esser necessariamente persuaso della perfetta uguaglianza dei lati della stanza. Io non vi moltiplico gli esempii: ciascun di voi riflettendo sui raziocinii, che incessantemente li guidano nel cammino della vita, può moltiplicarli a sè stesso. Io dunque non ho avuto bisogno per farvi conoscere l'esistenza degli assiomi di supporre in voi la conoscenza delle scienze pure; mi è stato sufficiente di farvi riflettere sul procedimento del vostro pensiere nei raziocinii giornalieri che fa ciascun di voi. Io non vi ho trasportato in un paese incognito parlandovi degli assiomi; io vi ho fatto osservare l'uso che voi ne avete fatto da più tempo, e che ne fate ogni di, sebbene non lo abbiate attentamente osservato, e sebbene abbiate osservato nei vostri giudizii particolari questi assiomi generali.

§ 32. Or perchè mai a colui che conosce esattamente le idee, che si legano ai differenti vocaboli di questa proposizione: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*, è essa evidente per sè stessa? Ciò avviene, perchè egli vede che questa proposizione è *identica*, o che essa non significa altra cosa, se non che il tutto è

uguale a sè stesso. Se si dice: un *tutto è maggiore di una delle sue parti*, è questa ancora una proposizione identica; perchè è lo stesso che dire: un tutto *è maggiore di ciò ch' è minore di lui*.

L'identità immediatamente percepita fra il soggetto ed il predicato, è dunque il segno coi quale si riconosce che una proposizione è evidente per sè stessa, e si riconosce l'identità, allorchè si afferma l'istessa idea di sè stessa. L'espressione generale delle proposizioni identiche affermative è dunque la seguente: *ciò che è, è*; oppure *ciò che non è, è ciò che* non è. Il che vale quanto dire: *il nulla è nullo*.

Le proposizioni negative sono anche evidenti per sè stesse, quando è immediatamente percepita la diversità del soggetto, e del predicato: così per esempio, questa proposizione: *la parte di un tutto* non *è uguale al* tutto, è evidente per sè stessa, poichè lo spirito percepisce immediatamente la diversità delle idee di parte, e di tutto. L'espressione generale dunque di tutte le proposizioni identiche negative è la seguente: *ciò che è*, non *è ciò che* non è; oppure: *ciò che* non *è* non *è ciò che è*. Il che vale quanto dire: *il nulla non è l'essere*.

Gli assiomi non solamente sono evidenti per sè stessi, ma il rapporto di convenienza negli assiomi affermativi, e quello di ripugnanza negli assiomi negativi, si percepisce come necessario.

Rimontiamo alla sorgente di questa necessità. Un giudizio è necessario quando lo spirito è nell'impossibilità di formarne un altro opposto. Un pensiere dunque opposto a quello dei giudizio riguardato come necessario, non può avere esistenza nel nostro spirito. Ora rivolgendo l'attenzione sui proprio pensiere, noi vediamo essere impossibile per noi un pensiere che unisca evidentemente l'essere ed il non essere: ciò vale quanto dire essere impossibile allo spirito il pronunciare una contraddizione conosciuta. Lo spirito non può concepire un circolo quadrato, poichè la rotondità del circolo esclude la quadratura, ed il concepire un circolo quadrato sarebbe concepire un circolo che sia circolo, insieme, e che non sia circolo, sarebbe concepire un quadrato che sia quadrato e non sia quadrato insieme.

Questa impossibilità dello spirito a riunire insieme nel suo pensiere l'essere ed il non essere, si esprime con questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia e non sia insieme*. Questa proposizione è chiamata nelle scuole *principio di contraddizione*. Questo vocabolo di *contraddizione* significa la unione insieme dell'essere, e del non essere. La proposizione rapportata si dice *principio*; perchè è una proposizione evidente per sè stessa; si dice *principio di contraddizione*, perchè enuncia l'impossibilità della contraddizione nel pensiere.

Da ciò viene che l'opposto delle verità necessarie è inconcepibile; laddove l'opposto delle verità contingenti ed empiriche è concepibile. Un pittore può egli dipingervi un uomo con un solo occhio in mezzo la fronte, con sei dita in ciascuna mano, con una coda di cavallo sul dorso; ma egli è nell'impossibilità di dipingervi un circolo quadrato, due linee rette che chiudono uno spazio, un monte senza valle; una proposizione è dunque necessaria allora che l'opposta contiene una contraddizione. Il principio di contraddizione è dunque il principio che rende ragione della necessità de' nostri giudizii necessarii.

Da questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia e non sia insieme* ne seguono queste altre: 1.° *ciò che è è, ed il nullo è nullo: ciò che è non è ciò che non è, e ciò che non è non è ciò che è*. Tutte queste proposizioni generali enunciano ciò che dicesi nelle scuole *principio d' identità*: 2.° *qualunque cosa o è, o non è*. Questa proposizione si appella il *principio del mezzo escluso fra i contraddittorii*, perchè si enuncia che non vi è mezzo fra il vero ed il falso, o pure, che è impossibile che una proposizione non sia nè vera, nè falsa. Così è impossibile che la quantità $A$ non sia nè maggiore, nè non maggiore della quantità $B$.

Tutti gli assiomi si riducono dunque *o al principio di contraddizione*, o a quello d' *identità*, o a quello *del mezzo escluso fra i contraddittorii*. *Una quantità non può insieme essere maggiore e minore di un' altra*. Ecco un assioma che si riduce al principio di contraddizione; esso di fatto equivale a questo altro: *una quantità non può insieme essere maggiore, e non maggiore di un' altra*; e questo è compreso sotto l'assioma generale chiamato principio di contraddizione; *è impossibile che una cosa sia insieme e non sia*.

*Un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*. L'idea di un tutto è l'idea di un aggregato di parti; questo assioma dunque equivale a questo altro: *un tutto è un tutto*: ed è perciò compreso sotto questo assioma generale: *ciò che è è*; che è una delle proposizioni comprese nel principio di identità.

*Ogni grandezza è uguale o disuguale di un' altra*, ecco un assioma compreso sotto questo altro più generale, che noi abbiamo chiamato colla scuola il principio del mezzo escluso fra i contraddittorii: *qualunque cosa è o non è*. Io non ne moltiplico gli esempii, ed osservo solamente che derivando tanto il principio d' iden-

tità, che quello del mezzo escluso fra i contradditorii dal principio di contraddizione, possiamo dire che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo nel principio di contraddizione.

§ 33. L'ultima scuola filosofica sorta in Alemagna, cioè la scuola di Emmanuele Kant, combatte la verità logica, che noi abbiamo testè stabilito, vale a dire, che tutti gli assiomi si risolvono in ultimo risultamento nel principio di contradizione: essa ammette dei giudizii necessarii, che non si possono ridurre al principio di contraddizione; essa chiama questi giudizii, *giudizii, sintetici a priori*; essa gli distingue dai giudizii necessarii, che si possono ridurre al principio di contraddizione, e chiama questi ultimi *giudizii analitici a priori*. Questa scuola distingue dunque i giudizii necessarii in *giudizii sintetici*, ed in *giudizii analitici*, e pretende che gli ultimi, non già i primi, sono poggiati sul principio di contraddizione.

Giovanetti, voi dovete conoscere la logica attuale del mondo filosofico; sarebbe certamente una mancanza il saper la logica di Aristotile, ed ignorare financo il linguaggio di quella di Kant (1). Sarebbe certamente un renunciare alla perfezione ·progressiva delle scienze l'ignorare le quistioni che attualmente occupano i filosofi. Questi elementi di logica son destinati a rendervi cittadini dell'attuale mondo filosofico, a farvi intendere l'attuale linguaggio della filosofia. La quistione che vi ho enunciata è principale nella filosofia kantiana: io mi accingo a farvela conoscere colla massima chiarezza. Che cosa intende la scuola di Kant con queste espressioni: *giudizio analitico, giudizio sintetico*?

Il rapporto dell'attributo $B$ al soggetto $A$, che forma l'oggetto del giudizio, può aver luogo di due maniere: o l'attributo appartiene al soggetto $A$, come qualche cosa, che è racchiusa (sebbene di una maniera nascosta) in questa idea $A$; o pure $B$ è intieramente fuori dell'idea $A$, e solamente legato con lei. Nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo *sintetico*. Per non trovare alcuna oscurità in questo linguaggio, io vi chiamo all'esempio che vi ho recato nel § 22: *la neve è fredda*. L'idea del soggetto si è quella di un corpo bianco che cade sulla terra dall'aria: ora nell'idea di questo soggetto non è mica compresa l'idea del predicato; di fatto prima che vi si avesse detto, che *la neve è fredda*, e prima ancora, che l'aveste toccata, non potreste certamente pronunciare questo giudizio: *la neve è fredda*, perchè nell'idea del soggetto non è affatto compresa l'idea del predicato. Allorchè dunque formate questo giudizio, voi aggiungete al soggetto un'idea che esso non conteneva; era quel giudizio appunto in cui all'idea del soggetto si aggiunge un'altra idea che non vi è racchiusa, si chiama da Kant *giudizio sintetico*, come se si dicesse *giudizio addizionale*, poichè il vocabolo *sintesi* significa comporre, unire.

Notate che i giudizii che Kant chiama *sintetici*, si appellano da Locke *giudizii di coesistenza*; poichè lo spirito non percepisce in questi giudizii alcuna identità fra il predicato ed il soggetto; ma solamente percepisce che il predicato è nel soggetto: così in questo giudizio *la neve è fredda*, lo spirito percepisce la coesistenza della freddezza con un corpo bianco che cade dall'aria.

I giudizii chiamati *analitici* da Kant son quei che noi abbiamo chiamati identici; e son quelli in cui lo spirito percepisce l'identità fra il predicato ed il soggetto. *Il triangolo ha tre angoli*: ecco un giudizio analitico: l'idea del triangolo si è l'idea di una figura terminata da tre lati; ora è compresa in questa idea l'idea di tre angoli. Questo giudizio è dunque analitico.

§ 34. Che l'esperienza ci somministri dei giudizii *sintetici*, è questa una verità incontrastabile, e voi potete conoscerlo da quanto io ampiamente vi ho detto su la distinzione dei giudizii *puri*, e dei giudizii *empirici*. Voi potete ben comprendere che i giudizii empirici sono giudizii sintetici, e che essi non possono essere che sintetici, poichè se fossero analitici sarebbero necessarii, ed in conseguenza indipendenti dall'esperienza. La scuola di Kant confessa che tutti i giudizii empirici sono sintetici; ma nega che tutti i giudizii sintetici sieno empirici: ella vuole che si ammettano dei giudizii sintetici puri, ed indipendenti dall'esperienza. Questa dottrina è assurda. In effetto un principio sintetico puro, *a priori*, come Kant lo suppone, è una cosa contraria alle nozioni fondamentali di una sana logica. Se io m'isolo intieramente dall'esperienza per racchiudermi nella sfera delle mie idee, e che voglia allora affermare un'idea $B$ di un'altra idea $A$, quale altro legame fuori dell'identità posso io stabilire legittimamente fra di esse? Con qual dritto posso io unirle se non riconoscendo, che $B$ è uguale ad $A$; o ne fa almeno parte? E se $B$ eccede realmente $A$ in estensione, in valore, come

(1) Chi introduce nuovi vocaboli, non per necessità ma per boria di distinguersi da chi l'ha preceduto, invece di far progredire ritarda l'andamento delle scienze. A nuove cose, nuovi vocaboli; ma spesso questo principio, specialmente ai nostri giorni, è poco seguito, e se molti non smetteranno di imbrogliare le cose per sè stesse difficili con il linguaggio dodonico, io non so dove anderemo.

posso io attribuire ad *A*, come sua proprietà, questo eccedente di *B*, che lo non ritrovo nello stesso *A*?

Dire che le due idee *A* e *B* non sono affatto identiche, è lo stesso che dire, che esse son diverse: dire che son diverse è lo stesso che dire *A* non è *B*; dire in conseguenza che lo spirito è costretto a percepire un rapporto di convenienza fra *A* e *B*, è dire che lo spirito è costretto a pronunciare una contraddizione evidente.

Noi concediamo alla scuola di Kant che vi sono pel nostro spirito dei giudizii sintetici empirici somministratigli dall'esperienza. Ma questi giudizii sono empirici, poichè pel nostro spirito son contingenti. Tutti i giudizi necessarii debbono in ultimo risultamento risolversi nel principio di contraddizione; essi son dunque tutti analitici. Ammettere de' giudizii necessarii non poggiati sul principio di contraddizione, è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. L'impossibilità dell'opposto è la sola sorgente della necessità de' nostri giudizii; e l'impossibilità non consiste che nella contraddizione. L'opposto di un giudizio necessario è inconcepibile; e niente altro vi ha d'inconcepibile per noi, che ciò che involve contraddizione. Un cavallo alato si può concepire, un monte senza valle è inconcepibile. I giudizii sintetici puri, *a priori*, non possono dunque avere esistenza; e noi siamo obbligati di ammettere contro la scuola di Kant queste due verità: 1.° Tutti i giudizii necessari sono analitici; 2.° Tutti i giudizii sintetici sono empirici.

§ 35. Kant intanto insegna che i giudizii matematici son tutti sintetici, e che senza questi giudizii sintetici puri la matematica non sarebbe possibile. Prendiamo, egli dice, questa proposizione: 7 *più* 5 *è uguale* a 12. Voi credereste su le prime che essa sia una proposizione analitica: ma vi ricrederete del vostro errore, se fate riflessione che nel concetto di 7 più 5 voi non trovate il concetto 12 in alcun modo; che in conseguenza per conoscere la prima volta che 7 *più* 5 *è uguale a* 12, voi siete obbligato di contrare e di vedere che in effetto 7 *più* 5 *è uguale a* 12. Aprite successivamente le dita della vostra mano, voi direte, aprendo il primo, sette più uno è uguale ad otto, aprendo in seguito il secondo direte, otto più uno è uguale a nove, aprendo il terzo, nove più uno è uguale a dieci, aprendo il quarto, dieci più uno è uguale ad undici, aprendo finalmente il quinto, concluderete: undici più uno e uguale a 12. In effetto, prima di sapere che sette più uno è eguale a otto, e così di seguito sino a dodici, vi è impossibile di sapere, che 7 *più* 5 *è uguale a* 12. Se dunque prima di aver contato, prima di aver veduto col cuntare, che sette più cinque è uguale a 12, voi nol sapete, voi dunque non trovate l'uguaglianza a 12 nel concetto di sette più cinque: questo concetto solo è dunque insufficiente a farvi enunciare questa proposizione: *sette più cinque è uguale a dodici*; voi avete bisogno per unire il predicato al soggetto di sortire dal concetto del soggetto, voi avete bisogno della *visione* di questa uguaglianza nel conto: questa proposizione, *sette più cinque è uguale a dodici*, non enuncia dunque un giudizio analitico, poichè nei giudizii analitici il predicato si vede nel concetto del soggetto, e non si ha bisogno di altro per formarli che del solo concetto del soggetto. Perciò questa proposizione enuncia un giudizio, in cui al concetto del soggetto si aggiunge un predicato che non vi era contenuto; essa enuncia dunque un giudizio addizionale, un giudizio *sintetico*; ed essendo un tal giudizio indipendente dall'osservazione dei casi particolari, è necessario: bisogna perciò concludere: che vi sono i giudizii sintetici puri, *a priori*, e che i matematici non possono prescinderne.

§ 36. Kant sembra di aver confuso le definizioni cogli assiomi, o colle proposizioni propriamente dette. Quando io dico, 7 *più* 1 è 8, non attribuisco alcun predicato al soggetto 7 *più* 1, o sia non vedo alcun rapporto fra l'idea del predicato e quella del soggetto; ma solamente do un segno all'insieme delle idee del soggetto; il che vale quanto dire, che determino il significato del segno 8.

Kant inoltre non ha avuto presente nella obbiezione proposta, che vi sono due identità fra le nostre idee, una *immediata*, ed un'altra *mediata*, e che la seconda è pure una vera identità, poichè due idee, che sono le stesse con una terza idea, è necessario che sieno le stesse fra di esse. Noi dobbiamo dileguare il primo equivoco facendo vedere che non bisogna confondere le definizioni colle proposizioni propriamente dette; e dobbiamo dileguare il secondo, facendo vedere che l'identità, la quale si trova in questo giudizio 7 *più* 5 *è* 12, è una identità mediata.

La definizione consiste nel determinare il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli: *il triangolo è una superficie terminata da tre linee*: ecco una definizione; io esprimo con questi vocaboli una superficie terminata da tre linee, l'idea, che lego al vocabolo *trian-*

*golo* (1). Io son costretto nelle definizioni di far prendere alla serie de' vocaboli la forma della proposizione; ma in rigore le definizioni non esprimono alcun giudizio, poichè il soggetto della proposizione che definisce, si suppone non esprimere alcuna idea che si lega al vocabolo, che forma il soggetto nella definizione, è espressa nel predicato. Ora per esservi un giudizio bisognano due idee. Ciò vale anche nei giudizii perfettamente identici, come *il bianco è bianco*; questa proposizione equivale a quest' altra: *il bianco è lo stesso del bianco*; si afferma dunque in tali proposizioni l'identità di una idea con sè stessa. Le definizioni perciò non denotano alcun giudizio.

Ma se dopo d'aver definito il *triangolo per una superficie terminata da tre linee*, soggiunga *il triangolo ha tre angoli*, in tal caso la mia espressione manifesta un giudizio, poichè il soggetto esprime un' idea, ed il predicato ne esprime ancora una.

Vi sono dunque sempre due idee nella semplice proposizione, e non ve ne ha che una nella proposizione che definisce. Voi ne sarete perfettamente convinti, se fate riflessione, che il verbo non denota lo stesso rapporto nella definizione e nella semplice proposizione. *Un triangolo è una superficie terminata da tre linee*; non è forse evidente che facendo questa definizione non intendesi di dire altra cosa, se non che il vocabolo *triangolo* è il nome che si dà ad *ogni superficie terminata da tre linee*; che ogni superficie terminata da tre linee si chiama *triangolo*? In conseguenza sarete sicuri che una proposizione è una vera definizione, allorchè, cambiando l'ordine dei suoi membri, si potrà sostituire al verbo è l'espressione *si chiama*. *Il triangolo è una superficie terminata da tre linee*, cioè *una superficie terminata da tre linee, si chiama triangolo*.

Bisogna nondimeno osservare che, in rapporto al vocabolo, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: *una figura terminata da tre linee si chiama triangolo*, è lo stesso che dire: *questo vocabolo triangolo è il segno dell' idea di una superficie terminata da tre linee*.

Per parlare dunque con esattezza, si può dire che nella proposizione che definisce l'idea che forma il soggetto del giudizio è il vocabolo stesso (1), che forma il soggetto della proposizione; laddove nelle altre proposizioni soggetto è segno di una idea, non è l'idea stessa, di cui si giudica; così in questa proposizione: *il triangolo ha tre angoli*, il vocabolo *triangolo* è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee, non è mica l'idea stessa di cui si giudica. La distinzione tra la definizione e la semplice proposizione è della più alta importanza. Laroumiguiere nelle sue lezioni di filosofia ha ben conosciuto l'importanza di questa distinzione.

§ 37. Il vocabolo che si definisce, si chiama *definito*. È evidente che seguita la definizione al definito si lega la stessa idea che si è legata alla definizione. Da ciò viene che nel discorso può sostituirsi alla definizione il definito, e vicendevolmente al definito può sostituirsi la definizione senza che s' introduca il menomo cangiamento nel pensiere. Così io posso al vocabolo *triangolo* sostituire questi altri vocaboli: *una superficie terminata da tre linee*; in conseguenza posso dire ugualmente: *A è un triangolo*, *ed A è una superficie terminata da tre linee*: queste due espressioni sono identiche perfettamente nel senso. Supposti questi principii incontrastabili di logica, venendo più da vicino all' obbiezione kantiana, io osservo in primo luogo, che un numero è un aggregato di unità; è questa la definizione del *numero* in generale. Venendo poi ai numeri particolari, questi si definiscono per l'aggregato dell' unità all' unità, o per l' aggregato dell' unità ai numeri che gli precedono. Il 2 è 1 più 1, il 3 è 2 più 1, il 4 è 3 più 1, il 5 è 4 più 1. Ecco

(1) Poichè i vocaboli sono segni di idee, la definizione mostra dunque il complesso di quelle, le quali corrispondono a tutte le parti, ovvero a tutte le proprietà dell'oggetto definito, o realmente o secondo la nostra maniera di conoscerlo. Per ciò direi che la definizione, oltre a determinare il significato di un vocabolo, spiega anche, almeno secondo la nostra maniera di intendere, che cosa sia un oggetto.

(1) Si noti che nella definizione, considerata come tale, il vocabolo non è ancora segno di un' idea, di un oggetto, e lo diviene in seguito in forza della definizione medesima. Potrebbe avvenire per altro che un vocabolo fosse già riconosciuto come segno atto ad esprimere un dato soggetto, ma che l'idea composta che vi si fa corrispondere non fosse completa, e così la definizione verrebbe a renderla tale. Per esempio: posso intendere cosa significhi il vocabolo *rettangolo*, ma non conoscere tutte le idee, dall'aggregato delle quali risulta l'idea totale che a tal vocabolo annettono i geometri: colla definizione vengo a fissare tale idea. Proverrebbe forse da ciò che taluni hanno preteso e pretendono che le definizioni indichino un giudizio, riconoscendo in ogni definizione due idee diverse, cioè l'incompleta e la completa? — Comunque siasi, a me sembra che niente di solido possa dirsi contro a questo bellissimo e chiaro pezzo dell'autore. A chi piacesse, e ve ne son molti, l'autorità di qualche nome celebre, antico, che opinasse con l'autore, dirò che Cicerone (Top. c. 5) chiama la definizione: *oratio* (*non propositio*) *quæ id quod definitur explicat quid sit.*

le definizioni dei numeri 2, 3, 4, 5. Collo stesso metodo si definiscono i numeri successivi.

Io rifletto su l'espressione 7 più 5, e dopo varie sostituzioni della definizione al definito, e del definito alla definizione, son condotto a conoscere che l'espressione 7 più 5 è perfettamente identica coll'espressione 12, il che val quanto dire che l'una espressione e l'altra son segni di una stessa Idea, ed ecco il come: nell'espressione 7 più 5, io sostituisco al definito 5 la sua definizione, e l'espressione 7 *più* 5 diventerà 7 *più* 4 *più* 1, o 7 *più uno più* 4: in questa ultima io sostituisco all'espressione 7 *più* 1 il suo definito, e l'espressione diventerà 8 *più* 4: io continuo, ed al definito 4 sostituisco la sua definizione, e l'espressione diventerà 8 *più* 3, *più* 1, o 8 *più* 1, *più* 3, sostituisco all' espressione 8 *più* 1, il suo definito, e l'espressione diviene 9 *più* 3. Sostituisco al definito 3 la sua definizione, e l'espressione diviene 9 *più* 1, *più* 2: sostituisco alla definizione 9 più 1 il suo definito, e l'espressione diviene 10 più 2: sostituisco al definito 2 la sua definizione, e l'espressione diviene 10 *più* 1, *più* 1: sostituisco alla definizione 10 *più* 1, il suo definito, e l'espressione diviene 11 *più* 1: sostituisco a questa ultima espressione il suo definito, e l'espressione diviene 12. L'espressione 7 *più* 5 è dunque perfettamente identica coll'espressione 12, e l'obbiezione kantiana è invincibilmente distrutta.

Kant ha addotto altri esempli di questi pretesi giudizii sintetici *a priori*; ma non è questo il luogo di parlarne. Intanto da quanto ho detto si può comprender chiaramente il senso di questo famoso problema, che fa tanto rumore nella filosofia kantiana: *come sono possibili i giudizii sintetici a priori? Per giudizii sintetici a priori* s' intendono, come abbiamo detto, nel linguaggio kantiano, i giudizii necessarii *indipendenti dall' esperienza*, in cui al soggetto si attribuisce un predicato, che non si trova compreso nel concetto del soggetto. Kant, avendo principiato dall' ammettere l'esistenza di questi giudizii, i quali non si risolvono nel principio di contraddizione, ha dovuto cercare un' altra origine della loro necessità; si è perciò proposto il problema enunciato.

Noi, che abbiamo dimostrato impossibili questi giudizii sintetici *a priori*, dobbiamo riguardare ancora come impossibile il problema, che cerca il modo della loro possibilità.

§ 38. Nell'idea della definizione noi abbiamo trovato l'identità della definizione e del definito riguardo al significato: in conseguenza abbiamo pronunciato questo assioma: *Il definito può sostituirsi alla definizione, e la definizione può sostituirsi al definito, senza che ne segua alcun cambiamento nel pensiere*; avendo dunque delle definizioni possono formarsi degli assiomi. Ciò ci obbliga a dirigere la nostra attenzione su le definizioni.

Voi già sapete che definire un vocabolo si è sostituirgli un certo numero di altri vocaboli, che non sono sinonimi del primo, e la cui riunione esprime la stessa Idea che si vuol legare al solo vocabolo che si definisce. Da ciò segue che vi sono de' vocaboli che non si possono definire, poichè il vocabolario d'ogni lingua è limitato, e dee essere limitato, perchè altrimenti non si avrebbe d'onde incominciare le definizioni.

Ma quali sono i vocaboli che non si possono definire? Osservate che nella definizione si riuniscono in un' idea più idee parziali; in conseguenza l'idea espressa nella definizione è una idea composta la quale si scioglie nei suoi componenti, perciò le idee semplici non potendo decomporsi, i vocaboli che sono segni di queste idee, non possono definirsi. Ciò merita una più ampia spiegazione.

Noi dobbiamo distinguere due specie d'idee semplici: le une si acquistano per mezzo dei nostri sensi, come quelle dei colori particolari, del suono, degli odori, del freddo, del caldo, ec., le altre si formano per mezzo dell'*astrazione*, e si nominano *idee astratte*. Tanto le une che le altre non possono definirsi, ed i filosofi che l'hanno tentato, han prodotto delle definizioni illusorie. Provatevi di definire il sentimento del dolce che vi desta lo zucchero, della bianchezza che vi eccita la neve, voi conoscerete l'impossibilità della impresa. Questi sentimenti sono semplici; non possono perciò definirsi. Intanto i filosofi non hanno osservato questa regola.

Che cosa è il 2? È 1 più 1: ecco una giusta definizione, essa riunisce due idee semplici quella di 1, e quella di *aggregato* o *d'insieme* o *di tutto*, espressa col vocabolo *più* che gli algebristi scrivono con questo segno +. Ma se vi si domanda di nuovo la definizione del vocabolo *uno*, e quella del vocabolo *più*, guardatevi di darla, la vostra definizione sarebbe illusoria, poichè questi vocaboli son segni d'idee semplici, e non possono perciò esser definiti non potendo le idee semplici esser decomposte.

§ 39. Ma spieghiamo la ragione della semplicità di alcune *idee astratte*. Voi tutti avete fatto uso fin qui della lingua italiana, voi avete pronunciato il vocabolo *fico* e quello di *arbore*. Ora qual è il significato del vocabolo *fico*? Significherebbe forse un arbore particolare che si ritrova nel vostro giardino? Ma voi chiamate anco fico gli altri arbori particolari che si tro-

vano in vari campi. Questo vocabolo non denota dunque una cosa particolare o un individuo. Ora supponendosi stabilito il significato del vocabolo *fico*, voi non potete dire di molti alberi particolari che ciascun di essi è un *fico*, se nel vocabolo *fico* non denotate una stessa cosa, la quale si trova ugualmente in ciascuno di questi alberi particolari che voi chiamate *fico*. Questo vocabolo denota dunque ciò che hanno d' identico più cose particolari o più individui. Ora ciò che hanno d' identico più individui si chiama *spezie*.

Interrogandovi ora sul significato del vocabolo *arbore*, vi fo osservare che voi chiamate arbore non solamente il *fico*, ma anche il *ciliegio*, il *pero*, il *castagno*, ec.; ma voi non potete dire *il fico è un arbore*, *il ciliegio è un arbore*, *il pero è un arbore*, *il castagno è un arbore*, se con questo vocabolo *arbore* non denotate ciò che hanno d' identico le specie di *fico*, di *ciliegio*, di *pero*, di *castagno*, ec. Ora ciò che hanno d' identico più spezie si chiama *genere*. Le idee poi delle spezie e dei generi si chiamano *idee universali*. *I termini universali* son segni delle idee universali. E qui osservate che, sebbene i vocaboli son segni dei pensieri del nostro spirito, si dice ancora che denotano le cose che sono gli oggetti di questi pensieri. Ma continuiamo la nostra spiegazione. Il vocabolo *fico* è il segno dell' idea di ciò che hanno d' identico più fichi individui; in ciascuno di questi individui dunque, che diciamo di essere un fico, vi ha qualche cosa dippiù che non è denotata dal vocabolo *fico*; poichè questo vocabolo denota solamente ciò che hanno d' identico più individui, non ciò che li diversifica. *Vi ha dunque più nell' individuo che nella spezie.* Similmente il vocabolo *arbore* è il segno dell' idea di ciò che hanno d' identico più spezie di arbori, il fico, il ciliegio, il pero, il castagno, ec. *Vi ha dunque più nella spezie che nel genere*; poichè il genere è solamente ciò che hanno d' identico più spezie, e non comprende quello che le diversifica. Da ciò segue che l' idea della spezie è più semplice di quella dell' individuo; l' idea del genere è più semplice di quella della spezie, e generalmente le idee universali sono più semplici delle idee individuali, e quanto più le idee sono universali, più sono semplici. Salendo dunque dalle idee individuali alle idee universali, e di seguito da alcune idee universali ad altre che sono più universali, le idee si rendono semplici di più in più, finchè si giunga ad idee perfettamente semplici, le quali perciò non possono definirsi.

Suppongo che io vegga un fico nel mio giardino; che in seguito ne vegga un altro nel giardino di un mio amico, ed indi altri due, tre, ec., in diversi altri campi. Io osservo ciò che tutti questi alberi particolari hanno d' identico, che è di aver delle foglie di uno stesso colore, e di una stessa forma, e di aver dei frutti di uno stesso colore, di una stessa forma, e di uno stesso sapore, e da ciò ne risulta l' idea espressa col vocabolo *fico*. Ora da questa idea è escluso tutto ciò che diversifica questi arbori particolari di *fico*; di fatto questi son differenti sotto vari aspetti: ciascuno di essi si trova in un luogo diverso da quello in cui si trova l' altro; ciascuno può avere un numero di foglie diverso da quello che ha l' altro, un numero di rami diverso dall' altro, un numero di ramoscelli e di frutti diverso dall' altro, un' altezza del tronco diversa dall' altezza del tronco dell' altro; e molte altre differenze. Ora siccome tutte queste differenze sono incluse nell' idea individuale di ciascuno di questi arbori, così sono escluse dall' idea universale denotata col vocabolo *fico*. Lo spirito dunque separa dalle diverse idee individuali ciò che esse hanno d' indentico, e ne forma l' idea della *spezie*; questa idea si chiama perciò idea *astratta*, da *astrarre*, separare; si chiama universale, poichè si estende a tutti gl' individui. Ora è evidente, che il numero delle idee che costituisce questa idea di spezie è minore del numero delle idee che costituiscono ciascuna di queste idee individuali; poichè nell' idea individuale si racchiude tanto ciò che hanno d' identico questi individui, che le loro differenze; laddove nell' idea della spezie vi è solamente ciò che hanno d' identico. *L' idea dunque della spezie è più semplice dell' idea dell' individuo.* Io paragono in seguito un fico con un ciliegio, e dalla rassomiglianza che io percepisco fra l' una e l' altra spezie di arbori, che è di aver delle radici con cui sono attaccate alla terra, un tronco, dei rami, dei ramoscelli delle foglie; io formo l' idea di *arbore* più astratta e più universale di quella di *fico*; ma questa idea è più semplice ancora delle idee delle spezie di fico e di ciliegio; poichè essa comprende solamente ciò che hanno d' identico queste spezie, e prescinde da ciò che le diversifica. *L' idea del genere è dunque più semplice di quella della spezie.* Io paragono il fico a qualche corpo, come per esempio, ad un *marmo*; io veggo che vi ha fra di essi qualche cosa d' indentico, cioè di essere ciascuno una *estensione limitata ed impenetrabile*; questa idea, che io esprimo col vocabolo *corpo*, è più universale delle due prime legate ai vocaboli *fico* ed *arbore*, ed essa è ancora più semplice di queste due.

Se io finalmente cerco ciò che hanno d' iden-

tico tutte le cose reali, ritrovo che esse convengono nell' *esistenza*; l'idea della *esistenza* è dunque un' idea semplice; essa in conseguenza non può definirsi.

§ 40. Osservate che uno stesso oggetto può essere riguardato come genere e come spezie insieme. Così l'*arbore* è genere riguardo al fico, al ciliegio, ec., esso è spezie riguardo al corpo.

Segue di più da quanto abbiamo detto, *che si può conchiudere bene dal genere alla spezie, dalla spezie all' individuo: ma che vicendevolmente non si può conchiudere dalla spezie al genere, dall' individuo alla spezie;* poichè vi ha più nella spezie che nel genere, più nell'individuo che nella spezie; così non può dirsi: *Il triangolo ha tre angoli; ogni figura ha dunque tre angoli;* ma può dirsi: *Il triangolo ha tre angoli; il triangolo equilatero ha dunque tre angoli.*

Il numero delle idee semplici espresse nella definizione chiamasi *comprensione*; il numero degli individui a cui può applicarsi *il definito* chiamasi *estensione*. Da ciò segue *che quanto è minore la comprensione, tanto è maggiore l'estensione*, poichè le idee più sono universali, più sono semplici. La comprensione è maggiore nell'idea di *fico*, che nell' idea di *arbore*: ma l'estensione è maggiore nell' idea di *arbore*, che in quella di *fico*; difatto il numero degli individui a cui può applicarsi il definito *arbore* è maggiore di quello a cui può applicarsi il definito *fico*.

§ 41. Prendiamo questo esempio. Socrate è uomo, l'uomo è animale: l'animale è vivente: il vivente è corpo: il corpo è sostanza: la sostanza è esistenza.

*Socrate* è un individuo realmente esistente nella natura, egli è perfettamente determinato: l'idea di Socrate è un'idea particolare, e questa idea è estremamente composta. *Uomo* è la specie di Socrate, e l'idea di uomo è universale e meno composta di quella di Socrate.

*Animale* è il genere sotto cui va compresa la specie di uomo: l'idea di un animale è più universale di quella di uomo: ma essa è meno composta: essa ha minor comprensione di quella di uomo; ma maggior estensione.

*Vivente* è un genere superiore che comprende sotto di sè la pianta e l'animale. *Un corpo vivente* è quello che non cresce per soprapposizione di parti, ma che ha la facoltà di assimilare nelle diverse parti della propria sostanza gli alimenti di cui si nutrisce: si chiama eziandio *corpo organico*. Animale dunque, che è genere riguardo ad uomo, diviene specie riguardo a *vivente*. L'idea di vivente è un' idea più universale di quella di animale; ma meno composta; essa ha minor comprensione, ma maggiore estensione. *Corpo* è un genere superiore, che comprende sotto di sè la specie di vivente, o il corpo organico, e di *corpo inorganico*; perciò *vivente* che è genere riguardo alla pianta ed all' animale, è specie riguardo a corpo: l'idea di corpo è più universale di quella di *vivente*, ma è meno composta: essa ha minor comprensione, e maggiore estensione. *Sostanza* è un genere superiore il quale comprende sotto di sè la sostanza composta, cioè il corpo, e la sostanza semplice. La sostanza è una *esistenza esistente*; la sua idea è più universale di quella di corpo, ma meno composta: essa ha maggior estensione, ma minor comprensione: corpo che è genere riguardo a vivente, è specie riguardo a sostanza. Finalmente *esistenza* è un *genere supremo*, cioè un genere tale che non è mai specie: l'idea di esistenza è la più universale di tutte le nostre idee oggettive, cioè che si riferiscono agli oggetti reali; essa è perfettamente semplice, e perciò non può definirsi. L'esistenza comprende sotto di sè *l'esistenza sussistente*, cioè la sostanza; e la *esistenza inerente*, cioè *l' accidente* che chiamasi eziandio: *qualità, modificazione, modo di essere*, ec. Così il corpo è una sostanza; la sua figura, il suo moto, ec., sono accidenti del corpo.

Siccome *esistenza* è il genere supremo, così *uomo* è la *specie infima*, cioè quella specie che non è mai genere, e che non comprende sotto di sè che i soli individui.

Da ciò che abbiamo detto segue che le nostre idee, riguardo alla loro materia, sono o semplici o composte: riguardo poi agli oggetti concepiti sono o singolari o universali, e sotto un altro aspetto sono o di *modi* o di *sostanze modificate*. Per cagion di esempio: quando io considero un corpo, lo concepisco come una sostanza, perchè lo considero come una cosa che sussiste in sè, e che non esiste in un'altra cosa, come in un soggetto d' inerenza. Ma quando considero che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità non mi si presenta se non come un modo o una maniera di essere che io concepisco non poter esistere senza il corpo di cui essa è rotondità. Quando finalmente unendo il modo colla sostanza considero un corpo rotondo, con queste idee io concepisco *una sostanza modificata*. Di un'altra divisione delle idee fa d'uopo eziandio far qui menzione, e si è delle *idee astratte* e delle *idee concrete*. L'idea *concreta* è l'idea singolare di una sostanza, cioè l'idea dell'individuo. L'idea *astratta* è l'idea di una parte dell'individuo. L'idea universale è perciò un' idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi

che ogni idea astratta sia universale. Se vedendo un corpo in moto fo attenzione al moto di questo corpo, io avrò un' idea di questo moto particolare la quale sarà una idea astratta, ma non già un' idea universale, come sarebbe l' idea del moto in generale.

§ 42. L' idea di *uno* è semplice; ora se io vi fo osservare che voi potete aggiungere *uno* ad *uno*, e formarvi così l' idea di un insieme, di un tutto, le cui parti sono uno ed uno, e che a questo tutto potete dare il nome di 2, io vi presento la definizione del 2. Io vi do ugualmente la definizione del 2, se vi dico il 2 è il più 1. Ma osservate *che nel primo caso io vi conduco dall' idea al vocabolo; laddove nel secondo vi conduco dal vocabolo all' idea.*

Osservate dippiù, che nel primo caso vi spiego distintamente la generazione dell' idea, facendovi osservare che l' idea del 2 nasce in voi dal potere che ha lo spirito di replicare l' idea dell' uno, e di riunire queste due idee in una idea.

Egli è vero che, definendo il 2 nel secondo modo, la guernizione dell' idea del 2 anche si vede; ma vi ha delle definizioni, in cui andando dal vocabolo all' idea, questa generazione non apparisce. Se io dico: *Il circolo è una superficie piana terminata da una linea curva, la quale superficie ha un punto in mezzo da cui tutte le linee rette che si tirano a questa curva sono uguali*: allora io vado dal vocabolo all' idea, e non presento la genesi dell' idea; laddove avviene il contrario nella seguente definizione: *se una linea retta terminata si concepisca muoversi in una stessa superficie piana, restando immobile uno dei suoi estremi, e movendosi l' altro intorno del primo, finchè ritorni allo stesso punto donde incominciò a muoversi, la figura che nasce da questo moto si chiama circolo.* In questa definizione io vado dall' idea al vocabolo, e così facendo spiego insieme la generazione dell' idea.

È molto importante di distinguere questi due modi di definire; allorchè avrete fatto qualche progresso nella filosofia vi accorgerete di questa importanza. La definizione, in cui si va dall' idea al vocabolo, e si spiega insieme la generazione dell' idea, si chiama *definizione reale* o *genetica*. Quella, in cui si enuncia solamente il complesso delle idee semplici legato al vocabolo che si definisce senza occuparsi della generazione di questa idea, si chiama *definizione nominale*. Ve ne do un altro esempio. Se io volendo definire la logica dicessi: La logica è la scienza del raziocinio, farei una definizione nominale menandovi dal vocabolo logica all' idea che a questo vocabolo voglio legare. Ma se per darvi la definizione della logica io procedessi a questo modo: gli uomini hanno fatto naturalmente dei raziocinii esatti e de' raziocinii difettosi; ciò ha obbligato coloro che si son applicati allo studio della filosofia di esaminare l' atto intellettuale chiamato raziocinio, e di determinarne le leggi; hanno perciò composto una scienza la quale ha per oggetto di far conoscere le leggi del raziocinio: a questa scienza del raziocinio hanno dato per l' appunto il nome di logica. Così procedendo io vi menerei dalla idea che lego al vocabolo logica al vocabolo stesso, e vi farei insieme conoscere la generazione di questa idea.

Nel primo capitolo vi ho dato la definizione generica dell' *animale*, la definizione nominale sarebbe: *l' animale è un vivente animato.*

§ 43. La definizione consistendo a legare un' idea complessa ad un vocabolo, essendo i vocaboli segni arbitrarii delle nostre idee, segue che in questa veduta le definizioni sono arbitrarie e non possono attaccarsi. I geometri chiamano comunemente *triangolo rettilineo* una superficie terminata da tre linee rette; ora se alcuno vorrà ad una siffatta superficie dare il nome di *quadrato* o di *pentagono*, egli avrà certamente il diritto di farlo senza offendere la verità; ma egli agisce in ciò contro la regola dello scrivere, la quale vuole che non si debba senza necessità recedere dal significato ricevuto dei vocaboli: dippiù perchè una definizione possa farvi legare al vocabolo definitivo una idea complessa, è necessario che io intenda il senso dei vocaboli che la compongono. Ora ciò può accadere in due modi: 1.° se i vocaboli di cui si fa uso son segni d' idee semplici o d' idee chiare: 2.° se essendo segni d' idee complesse non chiare sieno stati antecedentemente definiti. In questo secondo caso il *definito* è segno di altri vocaboli i quali son segni d' altri vocaboli ancora. Se io dico: *il parallelogrammo è un quadrilatero, i cui lati opposti son paralleli*; un uomo che ignorerebbe la geometria, ed in conseguenza le definizioni del *quadrilatero* e delle *linee parallele*, non legherebbe alcuna idea al vocabolo *parallelogrammo*; ma se questa definizione del parallelogrammo vi sarà presentata dopo di avervi definito il *quadrilatero* per una superficie piana terminata da quattro linee rette, e le *linee parallele* per quelle rette le quali prolungate per quanto si vuole non si incontrano giammai, o che serbano sempre la stessa distanza fra di esse, allora il vocabolo *parallelogrammo* vi desterà una idea; ma osservate che questa idea non è immediatamente legata al vocabolo *parallelogrammo* questo vocabolo è legato a questi vocaboli *qua-*

*drilatero i cui lati opposti son paralleli*, o per dir meglio questo vocabolo è segno di questi altri vocaboli: questi vocaboli sono inoltre segni di questi altri, *superficie piana terminata da quattro linee rette, delle quali le due opposte fra di esse prolungate per quanto si vuole non s' incontrano giammai, o serbano sempre la stessa distanza fra di esse*. Questi ultimi vocaboli son segni immediati delle idee che costituiscono l'idea complessa che si vuol legare al vocabolo *parallelogrammo*.

Adduciamo altri esempi. Se io volendovi dare la nozione di Dio vi dicessi: Iddio è uno spirito eterno, creatore di tutti gli esseri: se poi vi dicessi che lo spirito è una sostanza semplice, intelligente, e che la creazione è una produzione delle sostanze finite, e che l'essere eterno è ciò che non incomincia ad esistere e che non è prodotto; il vocabolo *Dio* sarebbe allora segno di altri vocaboli e non mica di idee: esso risveglierebbe i vocaboli di *spirito eterno creatore di tutti gli esseri*. Questi secondi vocaboli sarebbero ancora segni di altri vocaboli, cioè de' seguenti, *sostanza semplice intelligente, che non incomincia ad esistere, nè è prodotto, e che ha prodotto tutte le sostanze finite*. Questi ultimi vocaboli potrebbero esser segni di altri vocaboli; ma finalmente si giungerebbe ai vocaboli i quali sarebbero segni immediati di idee.

*Concludiamo che i vocaboli, i quali costituiscono una definizione, possono essere o segni immediati d' idee o segni immediati di vocaboli. In conseguenza lo spirito può passare dalle idee ai vocaboli, e dai vocaboli ad altri vocaboli, e così di seguito; e può ancora scendere da un vocabolo od altri vocaboli, e da questi di seguito od altri e giungere così alle idee: è questa una osservazione molto importante.*

§ 44. *Il triangolo equilatero è un triangolo il quale ha tutti e tre i lati uguali*. Ecco una definizione. L'idea di triangolo ha una maggiore estensione di quella di *triangolo equilatero*; per restringerla io vi aggiungo la determinazione della uguaglianza de'lati: questa determinazione costituisce la *differenza specifica* di questa spezie di *triangolo equilatero* dalle altre spezie comprese sotto il genere *triangolo*. I logici perciò insegnano *che la definizione dee essere composta di genere e di differenza*. Nella definizione enunciata il genere è *triangolo*, la differenza è espressa da queste parole, *il quale ha tutti e tre i lati uguali*. Ma osservate che il genere, o l'idea generale che si chiama così, non dee essere un genere troppo lontano, o un'idea troppo generale; ma *il genere prossimo*, cioè l'idea generale la più vicina, o l'idea generale la meno generale. Si definirebbe male il *triangolo equilatero per una figura la quale ha tutti i lati uguali*, perchè questa definizione non determinerebbe l'idea complessa attaccata dai geometri al vocabolo *triangolo equilatero*: il termine di *figura* è applicabile anche al quadrato, al pentagono, ec. *Le definizioni si fanno dunque pel genere prossimo e per la differenza specifica*, cioè per ciò che differenzia la specie che si definisce dalle altre comprese sotto il genere più vicino (1).

È evidente ancora l'altra regola de' logici, *che la definizione conviene a tutto il definito, ed al solo definito*. Ogni triangolo che chiamasi equilatero ha tutti e tre i lati uguali, ed ogni triangolo che ha tutti e tre i lati uguali si appella *triangolo equilatero*.

Le regole principali de' logici circa le definizioni si riducono a queste tre: 1.° la definizione sia chiara (2): 2.° si faccia pel genere prossimo e per la differenza specifica: 3.° sia reciproca col definito, cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito.

§ 45. I geometri ci danno per principii della loro scienza non solamente gli *assiomi*, ma anche i *postulati* o *le domande*: ma è facile di vedere che le domande presentano la genesi di alcune idee. La terza domanda di Euclide nei suoi elementi di geometria è la seguente: *con qualsivoglia centro e con qualsivoglia intervallo descrivere un cerchio*. Ora questa domanda esprime come nasce in noi l'idea del circolo, ed è la stessa cosa della definizione genetica del circolo che noi abbiamo portato in esempio nel § 42.

## CAPO IV

### Del Raziocinio

§ 46. Il raziocinio, come abbiamo detto, consiste nel dedurre un giudizio da altri giudizii. Ma quanti giudizii son necessarii per formare

(1) Il Falletti così definisce la definizione. « Definire una cosa è dire come essa resta compresa in uno stesso genere con le altre cose, e come va distinta da queste altre ». Colle quali frasi egli insegna anche il modo di far le definizioni, oltre a mostrar cosa sieno. Gran difetto in una definizione sarebbe il definir una cosa per mezzo della medesima, come, per esempio, avverrebbe se si dicesse che *la settimana è un aggregato di sette giorni, ed il giorno è la settima parte della settimana*.

(2) Aristotile spesso è caduto coi suoi seguaci in questo difetto, come quando definì l'anima l'*atto del corpo fisico organico che ha in potenza la vita e il tempo: il numero e la misura del moto secondo il prima ed il poi*.

un raziocinio? Qual istruzione apporta al nostro spirito il raziocinio? Ecco, giovanetti, degli oggetti molto importanti, che dobbiamo esaminare nella dottrina del raziocinio.

Un giudizio consta di un soggetto e di un predicato (1). Se il giudizio dedotto avesse perfettamente lo stesso soggetto e lo stesso predicato di un altro giudizio da cui si pretende che sia dedotto, e che per brevità chiameremo *principio*, allora il giudizio dedotto sarebbe perfettamente lo stesso del giudizio che abbiamo chiamato *principio*, e non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna. Qual deduzione può mai concepirsi fra queste due proposizioni: *il triangolo ha tre angoli: il triangolo ha tre angoli?* Se il giudizio dedotto avesse il soggetto, ed il predicato intieramente diversi da quelli del *principio*, allora sarebbero questi due giudizii intieramente diversi l'uno dall'altro, e non potrebbe ancora esservi luogo a deduzione alcuna. Quale deduzione può concepirsi fra queste due proposizioni: *il circolo ha tutti i raggi uguali: il quadrato ha quattro angoli?* Sono queste due proposizioni indipendenti l'una dall'altra. È necessario dunque che vi sia un'identità o nei predicati o nei soggetti dei due giudizii di cui parliamo. Supponiamo il primo caso, cioè che il giudizio dedotto abbia lo stesso predicato del principio. Uno stesso predicato suppone una certa identità nei soggetti; vi ha dunque identità nei soggetti del principio e della illazione; ma non potendo essere, per quel che si è detto, perfettamente identici, rimane che vi sia fra questi soggetti quella identità che passa fra la specie ed il genere, fra la specie e l'individuo, o pure che i due soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti: esaminiamo il primo caso.

Se uno dei due soggetti dee essere o genere o specie, e l'altro o specie di questo genere, o individuo di questa specie, resta a vedere quale dei due soggetti, se quello del principio, o pure quello dell'illazione, debba essere più universale. Non può essere quello dell'illazione, poichè, come abbiam detto, non si può conchiudere dall'individuo alla specie, dalla specie al genere; ma si può ben conchiudere dal genere alla specie, dalla specie all'individuo. Abbiamo dunque in questo caso bisogno pel raziocinio di un giudizio che sia un principio il quale abbia un soggetto più universale del soggetto del giudizio dedotto, ed il quale abbia lo stesso predicato. Ma dippiù nel giudizio dedotto noi affermiamo del soggetto lo stesso predicato del principio per l'identità che passa fra i due soggetti; perchè il soggetto del principio comprende nella sua estensione il soggetto del giudizio dedotto, il che val quanto dire, perchè il soggetto del giudizio dedotto è una specie o un individuo del genere, o della specie del soggetto del giudizio che è il principio. Vi bisogna dunque in tal caso nel raziocinio un giudizio che dichiari ciò, vale a dire che dichiari esser il soggetto della illazione uno dei soggetti compresi nell'estensione del soggetto del principio.

Da ciò segue che in questo caso vi bisognano nei raziocinio tre giudizii, il giudizio *principio*, il giudizio *dichiarante o applicativo*, ed il giudizio *dedotto o l'illazione*.

Illustriamo quanto abbiamo detto con un esempio, e per esser facile prendiamone uno di quelli stessi del § 31: *un tutto è uguale alle sue parti prese insieme*. 100 è *un tutto le cui parti sono* 50 e 50; 100 *è dunque uguale a* 50 + 50.

In questo raziocinio il genere *è un tutto*, la specie è 100. Ora lo spirito riduce questa specie sotto il suo genere, e pronuncia della specie quello stesso predicato di uguaglianza che pronuncia del genere. In siffatti raziocinii si ricercano dunque tre giudizii. Uno per affermare o negare di un genere un predicato; l'altro per dichiarare che una data spezie è compresa sotto questo genere; ed il terzo per conchiudere di questa spezie quello stesso che si era pronunziato del genere, cioè per affermare o negare della spezie lo stesso predicato che si avea affermato o negato del genere. Rechiamo questo altro esempio: *ogni effetto è prodotto da una causa: la pioggia è un effetto: la pioggia è dunque prodotta da una causa.* La ragione per la quale si conclude nella illazione che la pioggia è prodotta da una causa è, perchè la pioggia è una delle spezie comprese sotto il genere che è l'effetto, e perchè la produzione di una causa è un predicato che conviene a questo genere. Perciò in tali raziocinii si vede evidentemente la necessità di tre giudizii. La legge generale di questi raziocinii si è: *ciò che conviene al genere o alla spezie, conviene anche alla spezie o all'individuo; ciò che ripugna al genere o alla spezie, ripugna alla spezie o all'individuo.*

§ 47. Nel caso in cui il principio e l'illazione abbiano lo stesso predicato, ed i loro soggetti sieno lo stesso soggetto riguardato sotto due aspetti, per conchiudere si richiede un giudizio che dimostri l'identità de'due soggetti, ed il raziocinio è composto anche in que-

(1) Si potrebbe aggiungere per maggiore esattezza e *di un atto della mente che li unisce o li separa*

sto caso di tre giudizii. 7 + 1 è 8; 6 + 2 *è lo stesso che* 7+1; 6 + 2 *è dunque* 8. Il secondo giudizio, 6+2 *è lo stesso che* 7+1, enuncia la identità de' soggetti del principio e dell' illazione. Vi feci altrove osservare (§ 37) che 7+1 è la definizione di 8; questo raziocinio è fondato dunque sul seguente principio generale: *a chi conviene la definizione conviene il definito, e viceversa;* e per non restarvi alcun dubbio in questo esempio, vi fo osservare che la proposizione 6+2 *è lo stesso che* 7+1, è una illazione in rigore del seguente raziocinio. Sostituite al definito 2 la sua definizione 1+1 ed avrete 6+2 *è* 6+1+1; ma 6+1 + 1 *è* 7 + 1; 6+2 *è dunque* 7+1.

È evidente che 7+1 e 6+2 sono lo stesso soggetto 8, riguardato sotto due aspetti distinti; nel primo si riguarda 8 come prodotto dall'addizione di 7 ed 1; nel secondo come prodotto dall' addizione di 6 e 2. Queste diverse vedute dello spirito sono la sorgente delle tante istruzioni che ci reca la scienza del calcolo.

§ 48. Esaminiamo ora l' altro caso, vale a dire quello in cui il principio e l' illazione abbiano lo stesso soggetto ed un distinto predicato. Se fra i due predicati non vi è alcun rapporto, allora i due giudizii restano indipendenti e non vi è luogo a deduzione: è necessario dunque che vi sia un rapporto fra i due predicati, vale a dire è necessario che l' uno possa affermarsi dell' altro. 7+1 *è maggiore di* 7; *ma* 7 *è* 6+1; 7+1 *è dunque maggiore di* 6 + 1. Questa proposizione 7 *è* 6+1 dimostra l' identità dei predicati del principio e dell' illazione. In questo caso abbiamo dunque anche bisogno per costituire un raziocinio di tre giudizii.

Lo stesso avviene se il soggetto del principio è predicato nell' illazione, o pure se il predicato del primo è soggetto nel secondo. Nel primo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il soggetto dell' illazione ed il predicato del principio: *il triangolo è una figura trilatera: ogni figura che ha tre angoli è trilatera. Ogni figura che ha tre angoli è dunque* un *triangolo.* Nel secondo caso è necessario un giudizio che metta un rapporto fra il predicato dell' illazione ed il soggetto del principio: ogni *figura trilatera è triangolo: ogni figura trilatera ha tre angoli: il triangolo ha dunque tre angoli.* Soggiungo questi altri esempli: *l' animale ha vita e senso; l' uomo dunque è animale.* Qui il soggetto del principio è predicato dell' illazione. Ora si può domandare a chi facesse un tal raziocinio, per qual ragione dall' avere l' animale vita e senso voi deducete che l' uomo è animale? Per soddisfare ad una tal domanda è necessario un giudizio, il quale metta un rapporto fra il soggetto *uomo* dell' illazione, ed il predicato del principio, cioè *l' avere vita e senso;* e così sarà compiuto il raziocinio nel modo seguente: *l' animale ha vita e senso; ma l' uomo ha vita e senso: l' uomo dunque è animale. Chi ha vita e senso è animale: ma chi ha vita e senso è capace di piacere e di dolore: l' animale è dunque capace di piacere e di dolore.* In questo esempio il predicato del principio è soggetto nell' illazione. Ora se uno ragionasse o questo modo: *chi ha vita e senso è animale; l' animale è dunque capace di piacere e di dolore,* ognuno si accorgerebbe del bisogno di un altro giudizio, affinchè si percepisse la connessione fra l' illazione ed il principio; ora questo giudizio dee porre un rapporto fra *l' aver vita e senso, e l' esser capace di piacere e di dolore,* ciò che si esegue nel secondo giudizio: *chi ha vita e senso è capace di piacere e di dolore.*

Da tutto ciò possiamo dedurre che ogni raziocinio è composto di tre giudizii. I tre giudizii possono non essere espressi colle parole; possono ancora essere fatti con una rapidità incredibile; in qualunque caso entrano necessariamente nell' atto intellettuale appellato *raziocinio.*

L' analisi che ho fatto del raziocinio mi conduce a stabilire questo principio generale. *Nel raziocinio vi dee essere una idea comune all' illazione ed al principio; ed un giudizio che affermi l' identità delle altre due idee o parziale o perfetta.*

Io chiamo *identità parziale* quella che passa fra il genere e la specie, fra la specie e l' individuo. *L' identità perfetta* ha luogo quando lo stesso soggetto è riguardato sotto due aspetti: 7+1, 6+2 sono lo stesso numero 8 riguardato sotto due aspetti. Quindi possiamo concludere che il raziocinio consiste nella formazione di un giudizio, perchè si vede o compreso in un giudizio antecedente, o pure perchè è perfettamente identico collo stesso.

Il raziocinio consiste dunque nel dedurre un giudizio da due giudizii che hanno una idea comune.

§ 49 La legge che abbiamo enunciato nell' antecedente § pe' raziocinii pare che debba valere pe' soli raziocinii affermativi, non già pe' negativi; ma con un poco di riflessione svanirà qualunque dubbio. Tutti i giudizii necessari debbono essere identici, tanto se sono affermativi, quanto se sono negativi. Ora ne' giudizii identici il rapporto fra le idee che noi paragoniamo dee esser racchiuso nell' idea del soggetto. Ne' giudizii necessari affermativi il rapporto contenuto nell' idea del soggetto è il

rapporto d'*identità* ne' giudizi necessarii negativi, il rapporto contenuto nell' idea del soggetto è il rapporto di *diversità*: per cagion di esempio dicendo: *il triangolo è figura*, io percepisco con questo giudizio il rapporto d'identità fra le due idee di triangolo e di figura, e questo rapporto è racchiuso nell' idea del soggetto, in quanto questo soggetto è paragonato coll' idea di figura. Nel giudizio negativo: *il circolo non è quadrato*, il rapporto di *diversità* fra il circolo ed il quadrato è contenuto nell' idea del circolo, in quanto questa idea è paragonata con quella del quadrato. Questo giudizio negativo è dunque identico, non già perchè sono identiche le due idee di circolo e di quadrato, ma perchè sono identiche le due idee di circolo e di *una figura diversa dal quadrato*. Diffatto questo giudizio: *il circolo non è quadrato*, è equivalente a questo altro, *il circolo è una figura diversa dal quadrato*.

§ 50. Ciò che abbiamo detto su la natura del raziocinio, ci dà motivo di cercare come il raziocinio possa estendere la sfera delle nostre conoscenze. In primo luogo si dice che molte illazioni de' raziocinii sono evidenti per sè stesse indipendentemente dal principio da cui si pretende che si deducano; il che fa vedere l' inutilità degli assiomi e del raziocinio. In secondo luogo si dice, se l' illazione di un raziocinio è identica col principio da cui si parte, che cosa si sa di più dopo aver ragionato, che non si sapeva prima di ragionare?

Questa ricerca è della più alta importanza, ed ha un rapporto intimo con le quistioni le più spinose che agitano al presente il mondo filosofico; io cercherò di risolverla colla massima chiarezza, e lo farò per mezzo di alcuni esempii. Io definisco il triangolo rettilineo: *una figura piana terminata da tre linee rette*. In questa idea è composta quella di tre angoli; formo perciò l' assioma: *il triangolo rettilineo ha tre angoli*. Io aggiungo alla idea generale del triangolo rettilineo la determinazione della uguaglianza dei suoi lati, ed ho così una idea più particolare, quella cioè del *triangolo equilatero*. Io dico in conseguenza: *il triangolo equilatero ha tre angoli*. Ora la verità di questa proposizione non dipende affatto dalla determinazione della uguaglianza dei lati che ho aggiunto al triangolo rettilineo in generale; io non affermo del triangolo equilatero che esso ha tre angoli, perchè è *equilatero*, ma perchè è triangolo. Posso dire così: *ogni triangolo ha tre angoli: il triangolo equilatero è un triangolo: esso ha dunque tre angoli*. Questa deduzione è legittima. Le premesse di un raziocinio debbono esprimere *il perchè* dell' illazione. Or questo *perchè analizzato* nel caso presente è: 1.° Lo spirito vede che la idea generale del triangolo forma parte della idea più particolare del triangolo equilatero: 2.° Egli vede che l' idea di tre angoli è racchiusa nella idea generale del triangolo. Questo assioma: *ogni triangolo ha tre angoli* è dunque un vero principio rapporto a quest' altra proposizione più particolare: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli*. Ma si dice: questa proposizione: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli* è evidente per sè stessa indipendentemente da questo principio più generale: *ogni triangolo ha tre angoli*; questo principio dunque non serve a farmela conoscere; esso non è perciò un *principio* nel rigore del *termine*, ed il raziocinio di cui si parla è un giuoco frivolo di parole che non ha alcuna utilità non recando alcuna istruzione allo spirito.

Io rispondo che il principio o l' assioma: *ogni triangolo ha tre angoli*, non serve a farmi conoscere questa verità: *ogni triangolo equilatero ha tre angoli*, ma serve a ridurla alla propria classe e subordinarla. Il raziocinio rapportato mi fa conoscere che la determinazione dell' uguaglianza dei lati del triangolo è superflua riguardo alla proprietà di tre angoli; che questa compete al triangolo equilatero non già perchè è *equilatero*, ma perchè è *triangolo*; i raziocinii di questa specie non menano dunque a conoscenze che non possono ottenersi senza il raziocinio; ma servono a legare le nostre conoscenze, ed a far l' analisi delle stesse: esse servono a rendere ragione delle conoscenze che si posseggono.

Questa proposizione generale è necessaria: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguali al numero de' lati*, dice dippiù di quest' altra: *ogni triangolo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati*. Io posso essere incerto qual figura piana rettilinea cadrà sotto i miei sensi, o sotto la mia intelligenza, ma io son sicuro indipendentemente dall' esperienza ed antecedentemente all' esperienza che in qualunque figura piana rettilinea che si presenterà al mio spirito io troverò sempre il numero degli angoli uguale al numero dei lati. I principii generali son dunque l' esperienza di tutti i casi possibili. Essi spandono una luce sicura ed infallibile nello spirito. Essi legano le nostre conoscenze: questa proposizione: *il triangolo rettilineo ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati*, enuncia una conoscenza specifica; laddove quest' altro: *ogni figura piana rettilinea ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati* enuncia una conoscenza generica: ella serve in conseguenza a legare e a mettere un ordine fra le due cono-

scenze. Così gli assiomi generali ed i raziocinii appoggiati su di essi, anche nei casi in cui non son necessari per la conoscenza delle verità più particolari, sono utili, perchè ordinano le nostre conoscenze; e questa è la prima loro utilità.

Tutto ciò ci fa anche comprendere che sebbene gli assiomi particolari delle scienze pure sono evidenti per sè stessi, e che il *principio di contraddizione* non può dare ad essi una evidenza maggiore, pure questo principio rende ragione della evidenza immediata degli assiomi, e può riguardarsi come l'espressione generale di tutti gli assiomi possibili. Tutti gli assiomi hanno di comune l'evidenza immediata; ora io veggo che il mio spirito percepisce evidentemente ed immediatamente questa proposizione: *è impossibile che una cosa sia insieme e non sia*; e che per tal ragione le proposizioni dette assiomi gli sono evidenti.

Questa utilità del raziocinio di subordinare le nostre idee e le nostre conoscenze si sperimenta giornalmente da noi. Quando vedendo un individuo a noi ignoto diciamo: *è questi un uomo*, facciamo appunto questa spezie di raziocinio dicendo nel nostro spirito: *l'uomo è un animal ragionevole: questo individuo è un animal ragionevole: egli è dunque un uomo.* In questo caso io riduco l'idea particolare di questo individuo alla specie a cui appartiene, il che è quello che io intendo dire dicendo che il raziocinio serve a subordinare e legare le nostre idee. Similmente quando dico di questo individuo *egli è ragionevole*, *perchè è uomo*, lo riguardo questa proprietà della ragione, come una proprietà specifica, non già individuale di quest'uomo. Il raziocinio serve dunque a farmi distinguere le proprietà specifiche dalle proprietà individuali, che determinano le proprietà specifiche, e questo io intendo dire dicendo che il raziocinio serve a legare e subordinare le nostre conoscenze.

§ 51. Ma sarebbe molto piccola l'utilità del raziocinio, se si restringesse alla sola riduzione alla propria specie delle nostre conoscenze. Il raziocinio è anche necessario per condurre lo spirito ad alcune conoscenze che non si possono ottenere senza di esso. Noi ragionando abbiamo scoverto che in ogni raziocinio vi debbono necessariamente essere tre giudizii. Noi siam partiti da questa nozione del raziocinio, cioè che esso consista nella deduzione di un giudizio da altri giudizii. Noi abbiamo detto: il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente identico anche nei termini col giudizio da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il giudizio dedotto non può dunque essere perfettamente identico anche nei tèrmini col giudizio che è un *principio*. Inoltre abbiamo detto: « il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii »; ora se il giudizio dedotto fosse perfettamente diverso da quello da cui si parte, non vi sarebbe luogo a deduzione alcuna; il giudizio dedotto non può dunque essere perfettamente diverso dal giudizio che è un principio. Ecco come due raziocinii ci hanno condotto a due conoscenze circa la natura di questo atto intellettuale che chiamiamo raziocinio. Partendo da queste due verità: 1° Che il giudizio dedotto non può essere perfettamente identico anche nei termini col principio da cui si parte: 2° Che non può essere perfettamente diverso di questo giudizio, siam pervenuti ragionando a conoscere che *il più semplice raziocinio è composto di tre giudizii*; verità che senza ragionare non avremmo potuto scovrire. Il raziocinio conduce dunque a conoscenze che si possono ottenere senza di esso.

Ve ne darò altro esempio. Tenendo in tutte due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne faccio passare una nella sinistra, sarà contenuto egual numero di monete sì nell'una che nell'altra, e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra, in questa ne troverò il doppio. Domando, qual è il numero delle monete che mi trovo avere in ciascuna mano? Io chiamo il numero della destra *D*, il numero della sinistra *S*. Se dalla destra ne faccio passare una nella sinistra, il numero della destra si trova diminuito di uno, e perciò questo numero sarà *D meno uno*, ed il numero della sinistra si trova aumentato di uno, e perciò questo numero sarà *S più uno*. Per la supposizione che questi numeri sono uguali, avremo dunque *D meno uno uguale a S più uno*. Ora se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, oppure quantità uguali, le somme sono uguali, è questo un assioma; aggiungendo dunque a *D meno uno*, uno ed a *S più uno* uno, avremo *D meno uno più uno*, uguale a *S più uno più uno*. Ma *D meno uno più uno* è lo stesso che *D*, poichè *più uno*, e *meno uno* si distruggono scambievolmente, e *S più uno, più uno*, è lo stesso che *S più due*, avremo dunque *D uguale a S più due*.

Per la supposizione abbiamo ancora che se dalla sinistra io fo passare una moneta nella destra, in questa se ne troverà il doppio; il numero dunque della mia mano sinistra diminuito di uno è la metà di quello della mia mano destra accresciuto di uno, e perciò il numero della destra accresciuto di uno sarà uguale a due volte il numero della sinistra diminuito di

due: avremo in conseguenza *D più uno uguale a due S meno due.*

Se *D* più uno è uguale a due *S* meno due, togliendo uno dalle due quantità, risulterà *D uguale a due S meno tre;* ma *D* è anche uguale a *S* più due; dunque avremo *due S meno tre uguale a S più due*. Ed aggiungendo tre a queste due quantità uguali, avremo *due S uguale a S più due più tre*. E togliendo *S* da tutte due queste ultime quantità, avremo *S uguale a cinque*.

*S* è il numero della mano sinistra, e questo numero è già trovato, ed è cinque; ora il numero della mano destra è uguale a quello della sinistra più due, questo numero è dunque cinque più due, cioè sette, ed ecco che abbiamo trovato i due numeri che cercavamo.

Gli esempii rapportati son sufficienti a farvi vedere come il raziocinio c' istruisca facendoci conoscere ciò che senza di esso non potremmo conoscere. L'esempio, che vi ho recato nel § 29 vel fa vedere mirabilmente. Abbiamo dimostrato con un raziocinio che se qualche cosa esiste, un essere eterno esiste: partendo da questa illazione abbiamo dimostrato che se un essere eterno esiste, esiste un Dio creatore di tutti gli esseri: partendo da questa ultima illazione abbiamo dimostrato che se esiste un Dio creatore di tutti gli esseri, la virtù sarà ricompensata ed il vizio sarà punito. Or chi mai non riconosce qui l'istruzione che ci reca il raziocinio? Esso ci fa scoprire il rapporto fra questi tre giudizii: *qualche cosa esiste, la virtù sarà ricompensata, il vizio sarà punito;* poichè deduce i due ultimi dal primo.

§ 52. Gli assiomi sono proposizioni identiche; il raziocinio dall' altra parte consiste nel pronunciare un giudizio, perchè si vede identico in tutto o in parte con un altro giudizio già noto. Tutto il lavoro dello spirito nel raziocinio puro riposa dunque su l'identità; in che cosa dunque, si domanda, il raziocinio puro è esso istruttivo? Come le scienze pure razionali possono estendere la sfera delle nostre conoscenze? La soluzione di questo problema è della più alta importanza. Io vi ho fatto vedere di sopra che il raziocinio è utile per due ragioni: 1° Perchè lega ed ordina quelle conoscenze che noi possiamo avere senza di esso: 2° perchè serve a darci alcune conseguenze che sono il risultamento necessario del raziocinio, e che senza il raziocinio non possono ottenersi. Voi dunque siete convinti di queste due verità: 1° Tutte le conoscenze necessarie si risolvono in ultima analisi nel principio di contraddizione; in conseguenza il raziocinio puro non sorte dall' identità: 2° il raziocinio ciò non ostante è istruttivo. Si tratta dunque di conciliarle.

Nelle scienze pure si debbono offrire allo spirito alcune idee; ma se queste idee restassero isolate e non si paragonassero le une alle altre lo spirito non potrebbe avere alcuna conoscenza: per potere dunque avere esistenza la conoscenza è necessario il paragone delle idee (1). Se lo spirito non potesse conoscere immediatamente il rapporto di due sue idee, non potrebbe conoscere alcun rapporto, e la conoscenza non potrebbe cominciare. Lo spirito conoscendo immediatamente alcuni rapporti delle sue idee forma le definizioni e gli assiomi. Gli assiomi sono proposizioni identiche. Essi fanno conoscere alcuni rapporti delle nostre idee, e lo spirito fa con essi un passo verso la conoscenza. Lo spirito non può conoscere immediatamente tutti i rapporti delle sue idee; esso fa uso del raziocinio paragonando due idee con una terza, e così estende la sfera delle sue conoscenze. Lo spirito in questo lavoro non esce fuori dell'identità. L'idea *A* come paragonata coll'idea *B*, e l'idea del rapporto di *A* a *B* sono identiche. La difficoltà che abbiamo proposito è già sciolta. Se si dimanda: *come il raziocinio non uscendo fuori dell' identità sarà istruttivo?* risponderemo, perchè ci scovre quei rapporti delle nostre idee che non possiamo immediatamente conoscere; ora il conoscere il rapporto che non si conosceva è certamente un progredire nel cammino della conoscenza.

Amo che intendiate bene ciò che vi dico. Se vi domando: *dodici persone debbono dividersi ugualmente la somma di ducati 24, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* voi mi risponderete due ducati, e mi risponderete così, perchè conoscerete che 2 è la dodicesima parte di 24. Ora può egli mai dubitarsi che questa conoscenza sia una conoscenza che voi avete acquistato, e che non avevate colle sole idee isolate del 2, del 12, del 24? Può forse dubitarsi che voi facciate uso nel cammino della vita di siffatta conoscenza? Vi domando inoltre: *sei persone debbono dividersi ugualmente la somma di 12 ducati, quanta è la parte che tocca a ciascuno?* mi risponderete 2 ducati, poichè conoscerete che 2 è la sesta parte di 12; ora non è anche questa una conoscenza dippiù che voi avete, oltre delle idee del 2, del 6, del 12? Certamente lo è. Ma più: queste conoscenze *il 2 è la duodecima parte di 24; il 2 è la sesta parte di 12*, non sono forse

(1) Le idee non paragonate tra loro danno ciascuna quella conoscenza che Wolfio chiama *cognizione istoriale;* la vera conoscenza di una cosa, come diceva anche Aristotele, consiste nel vedere i suoi rapporti colle altre; che se questi rapporti ci restino ignoti, allora egli ama di chiamare tal conoscenza piuttosto *visione*.

due conoscenze distinte e non già una sola? Certamente, mi direte, sono due conoscenze distinte. Ciò supposto, queste due conoscenze, io vi dumando, vi fanno esse altro conoscere, se non che il rapporto di 2 con 24 e quello di 2 con 12? Certamente non altro. Queste due conoscenze vi fanno dunque conoscere due rapporti della idea del 2 con altre idee.

Più, questa proposizione: *il 2 è la duodecima parte del 24* è una proposizione identica, poichè l'idea del 2 come contenuto nel 24, o come parte del 24 è identica colla idea di *parte duodecima del 24*. Lo stesso dee dirsi dell'altra proposizione: *il due è la sesta parte del 12*.

Osservate inoltre che voi partendo dalle idee semplici di 1, e di *più* avete formato le definizioni dei numeri, e coll'aiuto del principio d'identità avete dedotto da queste definizioni che il 2 è la dodicesima parte del 24, e la sesta parte del 12. Vedete il § 37.

Se rifletterete ai raziocinii dell'aritmetica e della geometria, la verità di cui vi parlo vi si renderà sempre più sensibile; intanto vi prego di riflettere alla soluzione del problema che vi ho recato in esempio nel § antecedente.

Concludiamo *che il conoscere i diversi rapporti delle nostre idee è una vera conoscenza, e che in questo procedimento lo spirito non esce fuori dell'identità.*

§ 53. Per conoscere distintamente la natura del raziocinio, fa d'uopo osservare che ne' raziocinii puri vi ha una doppia identità, cioè una *identità materiale*, ed una *identità formale*. Vi è la prima, perchè ciascuno de' tre giudizii è un giudizio identico: vi è la seconda, perchè questa è essenziale ad ogni raziocinio, non potendo esservene alcuno senza l'identità fra l'antecedente e il conseguente. La connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente, come abbiamo osservato nel § 25, è una legge essenziale a qualunque raziocinio. Questa connessione può esprimersi con una proposizione ipotetica, ed una tal proposizione sarà una proposizione necessaria. Ora tutte le proposizioni necessarie, come abbiamo spiegato, §§ 32, 33, 34 e seg., debbono esprimere giudizii identici o analitici. Lo spirito dunque, per vedere fra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio una connessione necessaria, dee vedere fra il primo ed il secondo una relazione d'identità. Ciò vale quanto dire che dee guardare l'illazione come identica colle premesse. La *conseguenza* de' logici è appunto questa identità, e questa identità è la legge formale del raziocinio. Egli non bisogna confondere l'identità formale del raziocinio colla identità materiale. La prima dee trovarsi in ogni raziocinio; la seconda può non trovarsi; poichè non è necessario che tutti i giudizii di un raziocinio sieno analitici, essendovi de' raziocinii misti, ne' quali una delle premesse è un giudizio sperimentale e sintetico, come abbiamo spiegato nel capitolo secondo e nel § 34 del capitolo terzo. Ricorriamo agli esempii: *due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. Ora quattro unito a due è uguale a sei, e tre unito a tre è uguale a sei: quattro unito a due è dunque uguale a tre unito a tre.* Il raziocinio rapportato è un raziocinio puro, ed in esso si osservano le due identità di cui ho parlato, cioè l'identità materiale e l'identità formale. Ciascuna delle tre proposizioni di questo raziocinio è identica: ecco l'identità materiale. *Il dire che due quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, e che quattro unito a due è uguale a sei, come lo è tre unito a tre, è lo stesso che dire implicitamente che quattro unito a due è uguale a tre unito a tre:* ecco l'identità formale; essa è l'identità che passa fra le due premesse e l'illazione.

Prendiamo l'altro esempio rapportato nel § 24. *Tutti gli uomini sono mortali, ed il massimo vivere degli uomini su la terra non suole oltrepassare i cento anni. Ora ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo: dopo cento anni dunque, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre sarà composta d'individui diversi da quelli che la compongono al presente.* Ciascuna proposizione di questo raziocinio esprime un giudizio sperimentale, e perciò sintetico; non vi è dunque alcuna identità materiale in questo raziocinio. Ma nondimeno vi è l'identità formale. *Il dire che tutti gli uomini sono mortali, cioè muoiono, e che il massimo vivere degli uomini sulla terra non suole oltrepassare i cento anni, e che ogni giorno nascono uomini sul globo terraqueo, è lo stesso che il dire implicitamente che dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre, sarà composta di individui diversi da quelli che la compongono al presente*: ecco l'identità formale di cui io parlo.

Da ciò segue che tutti i raziocinii empirici possono ridursi a raziocinii misti, e che non vi sono in rigore scienze perfettamente empiriche. Diffatto l'antecedente raziocinio può rilevarsi ne' seguenti giudizii: 1º *Se la vita di tutti gli uomini che saranno su la terra non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini, dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre*

*sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono di presente.* 2° *Ora la vita di tutti gli uomini che saranno su la terra non oltrepasserà i cento anni, ed ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini.* 3° *Dopo cento anni dunque la massa degli uomini che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli che la compongono al presente.*

È evidente che il primo giudizio è puro, poichè è una verità necessaria il legame fra il soggetto ed il predicato, essendo di un' assoluta necessità. Il soggetto di questo giudizio è un tutto il quale è il genere umano, la cui parti sono gl' individui dello stesso: si aggiungono a questo soggetto le seguenti determinazioni, cioè che la vita di ciascuno di quest' individui non oltrepasserà i cento anni, e che in ciascun giorno di questo periodo di vita si aggiungono de' nuovi individui al tutto. Di questo soggetto per lo appunto così determinato si afferma che sarà composto d' individui diversi di quelli da' quali era composto un secolo avanti. Ora è assolutamente impossibile che posto il soggetto così determinato non si affermi di questo soggetto il predicato che abbiamo espresso. È impossibile che ciascun uomo non vivendo più di cento anni, gl' individui che attualmente compongono il genere umano si trovino su la terra dopo di un secolo, ed è necessario che continuandosi incessantemente la propagazion del genere umano, si trovino dopo di un secolo altri uomini su la terra. Il secondo giudizio poi dello stesso raziocinio è una verità sperimentale ed un giudizio sintetico: il raziocinio dunque così espresso è misto.

§ 54. La considerazione della doppia identità nel raziocinio puro ci mena a distinguere due specie di proposizioni evidenti; alcune proposizioni sono *immediatamente* evidenti, altre lo sono *mediatamente*. Una proposizione è immediatamente evidente, quando è evidente per sè stessa; essa è mediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni senza le quali non sarebbe evidente. Ora la conclusione del raziocinio suppone l' esistenza delle premesse nello spirito; la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata. La conclusione di un raziocinio puro può non essere evidente per sè stessa, potendosi non percepire immediatamente l' identità fra il soggetto ed il predicato, ed intanto esser evidente mediatamente per l' identità del pensiere da esso espresso col pensiere totale espresso dalle premesse. In forza di questa seconda evidenza la quale è immediata, si percepisce la relazione d' identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione, e questa percezione costituisce l' evidenza mediata. Nel raziocinio puro rapportato di sopra la conclusione: *quattro unito o due è uguale a tre unito o tre*, è di evidenza mediata, poichè essa è evidente in forza delle premesse, e perchè si vede espressa implicitamente dalle premesse. Questa evidenza mediata essendo un effetto del raziocinio, per tal ragione il raziocinio puro è istruttivo; perchè rende evidente una proposizione che per sè stessa non lo è. Se lo spirito umano non avesse la facoltà di paragonare le sue idee, e di percepire la relazione d' identità fra di esse, la scienza umana non potrebbe aver esistenza. Lo spirito percependo immediatamente l' identità fra alcune sue idee forma gli assiomi; e per mezzo degli assiomi formando i raziocinii, scovre mediatamente l' identità fra alcune altre sue idee. In ciò consiste la sua istruzione nelle scienze pure.

Un' idea può considerarsi prima di esser paragonata con un' altra idea, e può considerarsi dopo che lo spirito l' ha paragonata con un' altra idea: l' effetto di questa comparazione dello spirito si è di aver posto nella idea comparsta un rapporto che prima non vi era, il che vale quanto dire di averla costituita *idea comparata*; laddove prima della comparazione era *idea isolata*. Ora è evidente che nell' idea comparata si trova il rapporto coll' altra con cui si è comparata. Il giudizio dunque che esprime questo rapporto è un giudizio identico. Se lo osservo un monte, in sè stesso non vi veggo se non un ammasso di terra; ma se paragono questo ammasso di terra colle terre contigue che lo limitano, lo vedo dopo il paragone l' elevazione di questo ammasso di terra su le terre vicine; questa elevazione dunque essendo posta dallo spirito nella comparazione del monte colle terre vicine, il giudizio che viene in seguito della comparazione è identico, cioè tale che l' idea del predicato si trova in quella del soggetto, come è questo giudizio: *il monte è elevato su le terre vicine.* Ciò è quello che io intendo dicendo, che l' *idea A come paragonata coll' idea B, e l' idea del rapporto di A a B sono identiche.*

Per far vedere sensibilmente come gli assiomi son legati alle definizioni, e le conclusioni de' raziocinii puri agli assiomi, io ricorro al seguente esempio. Ogni numero è l' aggregato dell' unità all' unità o al numero che lo precede: da questa definizione deduco il seguente assioma: nella serie de' numeri naturale, 1, 2, 3, 4, 5, ecc., ciascun numero differisce dal suo antecedente di una unità, e dal suo conseguente di un' altra unità: ecco come questo assioma, il quale nasce dalla definizione, ci fa conoscere

i rapporti immediati de' numeri che sono immediatamente vicini l' una all' altro. Se voglio poi conoscere i rapporti mediati, vale a dire quelli rapporti che non si conoscono immediatamente, debbo far uso del raziocinio chiamando in soccorso le definizioni e gli assiomi. Così per cagion di esempio, volendo conoscere la differenza fra 7 e 3, lo chiamo in soccorso la definizione del 3. Il tre è due più uno: in forza dell' assioma logico su le definizioni si può alla definizione sostituire il definito, ed al definito la definizione. Ciò supposto, io formo il mio raziocinio così: 3 è 2+1; per vedere dunque la differenza fra 7 e 3 io debbo togliere da 7 2+1; è questa un assioma che la definizione mi suggerisce. Ma togliendo 1 da 7 mi rimane 6 per l' assioma anunciato di sopra circa i numeri della serie naturale; per avere dunque l'intiera differenza debbo togliere 2 da 6. Ma 2 per la definizione è 1+1, e togliendo 1 da 6, per l' assioma ho 5, e da 5 togliendo l' ultima unità ho 4.

Questo raziocinio mi ha fatto dunque conoscere il rapporto mediato fra 7 e 3 facendo uso degli assiomi che mi hanno fatto conoscere i rapporti immediati de' numeri nella serie naturale, i quali assiomi nascono dalle definizioni de' numeri stessi.

In questo capitolo abbiamo dimostrato: 1° Che il raziocinio è composto necessariamente di tre giudizii: 2° Abbiamo stabilito la legge generale del raziocinio: 3° Abbiamo fatto conoscere come il raziocinio sia istruttivo.

## CAPO V

### Del Sillogismo

§ 55. Le nostre conoscenze sono o primitive o dedotte. Nelle prime la relazione fra il soggetto ed il predicato si percepisce immediatamente; nelle seconde si percepisce mediatamente, cioè in seguito di due giudizii, in uno de'quali si paragona l' idea del soggetto del giudizio dedotto con una terza; nell' altro si paragona l' idea del predicato dello stesso giudizio dedotto colla stessa terza idea. Perciò il raziocinio consiste nel dedurre un giudizio da due altri giudizii, i quali hanno un' idea comune. Un raziocinio dunque non può avere un numero di giudizii, nè minore, nè maggiore di tre, ed un numero d' idee nè minore, nè maggiore di tre. *Ciò che è semplice è naturalmente indestruttibile. L' anima umana è semplice: essa è dunque naturalmente indestruttibile.* Le tre idee che sono la materia remota dell' esposto raziocinio sono le seguenti: quella dell' essere semplice, quella dell' anima umana, quella dell' essere naturalmente indestruttibile

Abbiamo detto che il raziocinio ha due uffizii, uno di classificare le nostre idee o le nostre conoscenze, l' altro di darci alcune conoscenze che non si possono ottenere senza di essa. I principii su de' quali è appoggiato il raziocinio allora che classifica, sono i seguenti: *A chi conviene la definizione conviene il definito. A chi conviene il definito conviene la definizione. A chi non conviene lo definizione non conviene il definito. A chi non conviene il definito non conviene la definizione.* Ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni è animale. I pesci hanno vita, moto spontaneo e sensazioni; i pesci sono dunque animali. I pesci sono animali: gli animali hanno vita, moto spontaneo e sensazioni; i pesci hanno dunque vita, moto spontaneo e sensazioni. Ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni è animale; il sasso non ha vita, nè moto spontaneo, nè sensazioni; il sasso non è dunque animale. L' arbore non è animale; ma l' animale è ciò che ha vita, moto spontaneo e sensazioni; l' arbore non ha dunque tutte e tre queste proprietà. Sebbene l' arbore abbia vita, non ha nondimeno nè moto spontaneo, nè sensazioni. Il principio: *A chi non conviene il definito non conviene la definizione*, significa che a chi non conviene il definito non convengono tutte le proprietà (1) che costituiscono la definizione; ma sarebbe un errore l' inferire che non può convenirne alcuna.

§ 56. Allora che il raziocinio mena a conoscenze che non si possono ottenere senza di esso, opera su i seguenti principii: *a chi conviene il genere, conviene tutto ciò che si attribuisce al genere. A chi conviene la specie, conviene tutto ciò che si attribuisce alla specie. Tutto ciò che si nega di tutto il genere o di tutta la specie si dee negare delle specie tutte comprese sotto il genere, e degli individui tutti compresi sotto la specie.*

Ogni figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati: il triangolo è figura; esso ha dunque il numero degli angoli eguale al numero de' lati.

Niun triangolo ha quattro angoli; il triangolo curvilineo è triangolo; esso non ha dunque quattro angoli. L' arbore ha vita; il fico è arbore; esso è dunque dotato di vita. L' arbore non ha nè moto spontaneo, nè sensazioni; il

(1) Direi piuttosto tutte le idee parziali che costituiscono l' idea totale definita.

fico è arbore; esso non ha dunque nè moto spontaneo, nè sensazioni.

Si dee osservare non essere la stessa cosa il non includersi una proprietà nel genere col ripugnarvi. Nel genere di animale non s'include la razionalità, ma *non* vi ripugna. Perciò non può dirsi: l'animale *non* è ragionevole; l'uomo è animale; l'uomo non è dunque ragionevole. È necessario per i raziocinii negativi che la proprietà che si nega di tutto il genere o di tutta la specie non solamente non sia inclusa nell'idea del genere o della specie, ma che vi sia esclusa, perchè ripugnante.

I principii enunciati de' raziocinii che classificano, derivano dall'idea della definizione, poichè abbiamo detto che la definizione è perfettamente identica col suo definito; di modo che al può nel discorso sostituire il definito alla definizione, e la definizione al definito senza che avvenga alcun cambiamento nel pensiere.

Gli altri principii derivano dalle nozioni dell'individuo, della specie e del genere.

Vi sono in conseguenza alcune leggi formali relative al raziocinio, le quali dipendono dalle leggi formali de' concetti. È naturale d'inferire che ve ne sono di quelle che dipendono dalle leggi formali de' giudizii, ed altre poi che derivano dall'essenza particolare del raziocinio.

§ 57. Le idee sono la materia rimota dei raziocinio, i giudizii ne sono la materia prossima. Il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*.

Facilmente vedesi che la proposizione dee aver due termini: uno del quale s'afferma o si nega, e chiamasi *soggetto*; l'altro che s'afferma o si nega, e chiamasi *attributo* o *predicato*.

Vi sono, secondo Kant, quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizii, e perciò di tutte le nostre proposizioni; e sono la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità, tutte le proposizioni debbono essere o *singolari*, o *particolari*, o *universali*. *La luna è opaca. Alcuni corpi son trasparenti. Tutti gli uomini sono razionali.*

Riguardo alla qualità tutte le proposizioni sono o *affermative*, o *negative*, o *infinite* (1). *La luna è opaca. La luna non è luminosa per sè stessa. L'anima è non mortale.*

Ne' giudizii infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l'affermativa e la negativa, poichè consideriamo l'oggetto come essendo di un certo modo in cui non ha una qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente di quello in cui sono certi altri: ciò che stabilisce nell'universitá degli oggetti un limite, una separazione da un lato, della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall'altro *non* hanno questa qualità. Dicendo: *l'anima è non mortale*, questo giudizio sembra di essere negativo, e di corrispondere a questo: *l'anima non è mortale*; poichè la nozione complessa che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo; l'una e l'altra rappresentano l'anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali da cui separa l'anima, lo che non stabilisce il secondo; nel primo si afferma che l'anima è in uno stato differente dalle altre cose mortali, ciò che non si dice nel secondo. Nei giudizii dunque considerati secondo la qualità, dice Kant, lo spirito o afferma o nega o limita.

Wolfio aveva anche parlato nella sua logica latina della proposizione infinita: egli aveva detto che nella proposizione infinita la negazione *non* si riferisce al verbo; ma o al soggetto o all'attributo. Così nell'esempio rapportato: *l'anima è non mortale*, la negazione si riferisce all'attributo *mortale*. Nella proposizione: *ciò che è non mortale è semplice*, la negazione si riferisce al soggetto. Finalmente nella proposizione: *ciò che è non mortale è non divisibile*, la negazione si riferisce tanto al soggetto che al predicato. La proposizione infinita, soggiunse Wolfio, è realmente affermativa, poichè nella proposizione negativa la negazione dee riferirsi al verbo.

Riguardo alla relazione i nostri giudizii sono o *categorici* o *condizionali* o *disgiuntivi*. I primi son quelli in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente senza alcuna condizione, come: *gli uomini sono mortali*: i secondi son quelli in cui, posta la verità di una cosa, si asserisce che debba esser vera anche l'altra, come: *se un corpo è pesante, non sostenuto cade*. In queste proposizioni si prescinde dalla verità di ciascuna delle due proposizioni; ma si afferma solamente una connessione necessaria fra la prima che diecsi *l'antecedente*, e la seconda che chiamasi il *conseguente*.

I giudizii *disgiuntivi* son quelli ne' quali al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi; ma non si determina quale, come: *l'anima è o mortale o immortale*.

Riguardo alla *modalità* i nostri giudizii sono o *problematici* o *assertorii* o *apodittici* detti eziandio *necessarii*. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante, non sostenuto necessariamente cade; ma il corpo è pesante; il corpo dunque* non *sostenuto necessariamente cade*. Il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una

(1) Dovrebbero a rigore chiamarsi *indefinite*.

cosa possibile: il secondo giudizio *il corpo è pesante* è semplicemente *assertorio* o contingente, poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o come suol dirsi *apodittico*, perchè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

§ 58. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' quattro modi delle quattro forme. Così il giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione è categorico, secondo la modalità è assertorio. Delle dodici forme dunque, nelle quali si dividono i nostri giudizii, ogni giudizio dee rivestirne quattro necessariamente.

Noi possiamo ignorare gli oggetti o la materia de'nostri giudizii; ma possiamo determinare *a priori* tutte le diverse forme delli stessi. Mi è assolutamente necessario che io concepisca il soggetto del giudizio o come uno o come molti o come un tutto; è perciò necessario che il soggetto del giudizio o sia un individuo o un universale, ed è poi necessario che questo universale sia preso in tutta la sua estensione, o che la sua estensione sia ristretta. Quindi è necessario per tal riguardo che i nostri giudizii sieno o singolari o particolari o universali.

È egualmente necessario che lo o unisca il predicato al soggetto o che dal soggetto l'allontani: per tal riguardo è necessario che i miei giudizii sieno o affermativi o negativi. Ma tanto il soggetto che il predicato del giudizio può essere considerato solamente come positivo, o ancora come positivo, e come privo eziandio di qualche cosa di qualche qualità; perciò il giudizio infinito ha luogo ancora nell'ordinamento logico dei nostri giudizii. Essendo necessario che lo spirito o affermi o neghi o limiti. Inoltre allora che si attribuisce il predicato al soggetto è necessario che si attribuisca o assolutamente o condizionatamente; da ciò la distinzione de'giudizii categorici e condizionali. Finalmente può darsi il caso, in cui si offrano allo spirito diversi predicati da attribuire al soggetto; che egli veda sulle prime che uno di questi dee necessariamente competere al soggetto medesimo, sebbene ancora ignori quale sia quello che gli compete: così nasce il giudizio disgiuntivo.

Finalmente lo spirito può vedere che il predicato non ripugna al soggetto, o pure che è esistente nel soggetto non necessariamente; o che gli compete necessariamente. Da ciò deriva la necessità che i nostri giudizii sieno o problematici o assertorii o necessarii.

§ 59. Le proprietà delle proposizioni sono di due specie; alcune sono assolute, altre sono relative. Io tratterò qui delle sole assolute, riserbandomi di parlare delle relative quando spiegherò la natura e le leggi del metodo.

Nella proposizione affermativa l'attributo si unisce al soggetto e, per dir reosi, s' identifica col soggetto; quindi è che appartiene alla natura della proposizione affermativa di unir l'attributo a tutto ciò che esprimesi nel soggetto secondo l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. Così quando dico: *ogni triangolo è figura*, intendo di dire che tutto ciò che è triangolo è ancora figura; e perciò ritrovo e concepisco l'attributo *figura* in ogni triangolo.

L' affermazione unendo l' idea dell' attributo al soggetto, il soggetto propriamente determina l'estensione dell'attributo nella proposizione affermativa.

Da ciò segue che, qualora l'estension dell'attributo è maggiore di quella del soggetto, esso è ristretto in una estensione eguale a quella del soggetto e non prendesi in tutta la sua universalità. Per cagion di esempio, quando io dico: *il triangolo è figura*, essendo l'attributo *figura* più universale del soggetto triangolo, esso non è preso nella proposizione enunciata la tutta la sua universalità, e non s' intende dire che il triangolo sia ogni figura; ma l' universalità dell'attributo è ristretta all'estension del soggetto, e ciò significa che io debbo concepir la figura in qualunque triangolo. Ma se l'attributo è tanto generale, quanto il soggetto, allora l' attributo riterrà tutta la sua generalità: per cagion di esempio, nella proposizione seguente: *il triangolo equilatero è triangolo equiangolo*, l'attributo è ugualmente generale del soggetto; perciò si prende per ogni triangolo equiangolo, vale a dire si prende in tutta la sua generalità.

Ho spiegato, parlando delle idee universali, l'estensione e la comprensione dell'idea universale. Da quanto ho detto si vede che nella proposizione affermativa l' attributo si unisce al soggetto secondo tutta la sua comprensione. Così dicendo: *l'uomo è animale*, si attribuisce all'uomo tutto ciò che è compreso nell'idea di animale.

Su queste riflessioni sono appoggiate le seguenti leggi formali relative alla proposizione affermativa:

1° *L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto secondo tutta l' estensione che il soggetto ha nella proposizione*. Cioè se il soggetto è universale, l' attributo è concepito in tutta l'estensione del soggetto; e se il soggetto è particolare, l' attributo è concepito in una sola parte del soggetto.

2° *L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.*

3° *L'attributo di una proposizione affermativa non è affermato secondo tutta l'estension sua, se essa è in sè stessa maggiore di quella del soggetto.*

4° *L'estensione dell'attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che essa significa quella sola parte dell'estension sua che conviene al soggetto.*

Così quando si dice che il triangolo è figura, la parola figura non significa ogni specie di figura, ma solamente quella che è trilatera.

La natura della proposizione negativa consiste a dire che una cosa non è un'altra cosa. Ma affinchè una cosa non sia un'altra non è necessario che essa non abbia alcuna cosa identica coll'altra, ma basta solamente che essa non abbia tutto quello che ha l'altra. Così l'uomo sebbene sia diverso dal cane, non però non ha niente d'identico col cane: egli è animale come lo è il cane; ma nè il cane ha tutto quello che ha l'uomo, essendo privo della razionalità, nè l'uomo ha tutto quello che ha il cane; il che basta per potersi dire con verità: *l'uomo non è cane.* Da ciò segue *che la proposizion negativa non separa dal soggetto tutte le parti della comprension dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti gli elementi dell'attributo.*

Ma per lo contrario la proposizion negativa separa dal soggetto l'attributo secondo la sua estensione: poichè dicendo *niun A è B*, io separo B da qualunque A; ma se qualche B fosse A, sarebbe falso che B sarebbe separato da qualunque A; il che è contro la natura della proposizione negativa. Dicendo: *il triangolo non è quadrato*, l'attributo *quadrato* si dee prendere in tutta la sua estensione; in maniera che si può dire *che niun quadrato è triangolo.* Quindi dobbiamo conchiudere la seguente seconda legge formale della proposizion negativa: *l'attributo di una proposizion negativa dee prendersi sempre generalmente, o sia secondo tutta la sua estensione.* Questa legge può eziandio esprimersi così: *tutti i soggetti di una idea, la quale negasi di un'altra, negansi parimenti di quest'altra idea.* Le scuole dicono giustamente, *se si nega il genere, negasi eziandio la specie*, poichè la specie è un soggetto del genere.

Le proposizioni negative non solamente separano dal soggetto l'attributo secondo tutta l'estensione dell'attributo; ma eziandio lo separano secondo tutta l'estensione che nella proposizion ha il soggetto. Cioè la proposizione lo separa universalmente, se il soggetto è universale, e particolarmente se esso è particolare. Così se dico: *niun triangolo ha quattro angoli*, io separo i quattro angoli da qualunque triangolo; e se dico *alcuni triangoli non hanno tutti i lati uguali*, separo tutti i triangoli equilateri da alcuni triangoli. Perciò segue la seguente legge formale:

*Ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione che nella proposizione ha questo soggetto* (1).

§ 60. Quando nel discorso i tre giudizii sono espressi, questo modo di argomentare appellasi *sillogismo* (2). Per cagion di esempio: *ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è una sostanza pensante; l'anima umana è dunque semplice.*

Nel sillogismo l'attributo della conclusione appellasi *termine maggiore*; il soggetto della stessa conclusione chiamasi *termine minore*: il termine con cui si paragonano successivamente tanto il maggiore che il minor termine si nomina *termine medio.* La proposizione poi i cui termini, cioè di cui il soggetto e l'attributo sono il termine maggiore ed il termine medio, chiamasi *la maggiore del sillogismo*: la proposizione i cui termini sono il termine minore ed il termine medio si chiama *la minore del sillogismo.* Così nel sillogismo recato di sopra *semplice* è il termine maggiore, *anima umana* è il termine minore, *e sostanza pensante* è il termine medio: la proposizione, *ogni sostanza pensante è semplice*, è la maggiore del sillogismo, *l'anima umana è una sostanza pensante* è la minore.

La ragione per la quale l'attributo della conclusione si è chiamato *termine maggiore*, ed il soggetto della stessa conclusione *termine mi-*

(1) Spero che molti i quali prima tacciarono il nostro ch. Autore di esser leggiero nella logica, perchè non vi era tutta questa farragine di distinzioni e suddistinzioni, ora saranno contenti.

(2) Il sillogismo fu messo in grand'uso da Aristotele perchè lo giudicò attissimo a confutare gli errori coperti da lunghe dicerie, colle quali i sofisti cercavan di allucinare. Ma poichè l'errore sta più spesso nei giudizii, e quindi nelle proposizioni, che nelle forme colle quali si presenta il sillogismo, perciò sembra che molto bene dica Barthélemy: « I colpi del sillogismo terribili ed improvvisi abbattono nelle dispute l'avversario che non è abbastanza destro per opporvisi... Le metafisiche sottigliezze furono inorpellate colle astuzie della logica, e le parole fecero le veci delle cose, in guisa che i giovani allievi non attinsero nelle scuole che lo spirito di pervicacia e di contraddizione » (*Viaggio d'Anacarsi in Grecia*). E ciò sia detto per coloro, se pure ancora ve ne sono, che fanno consistere tutta la logica nel sillogizzare.

*nore* è che l'attributo suole essere più universale del soggetto: così *semplice* è più universale di *anima umana*, poichè non solamente l'anima umana è semplice, ma lo è Dio, lo sono le anime sensitive de' bruti, e secondo i Leibniziani lo sono anche i primi elementi de' corpi.

Sarebbe un errore il qualificar per maggiore del sillogismo quella proposizione, la quale è posta in primo luogo; poichè se si esprimesse il sillogismo recato a questo modo: *L' anima umana è una sostanza pensante; ma ogni sostanza pensante è semplice; l' anima umana è dunque semplice*, la proposizione posta in primo luogo sarebbe la minore del sillogismo; e quella posta in secondo luogo ne sarebbe la maggiore. Per determinare qual sia in un sillogismo la maggiore e la minor proposizione fa d'uopo tener presente la conclusione, e riguardar come maggiore quella proposizione in cui entra il termine maggiore, e per minore quella in cui entra il termine minore.

§ 61. Gli antichi logici ridussero ad otto le regole generali del sillogismo, e queste otto regole sono le seguenti: 1° il sillogismo non può constare che di tre termini, i quali sono il termine medio, il maggiore ed il minore; 2° i due termini maggiore e minore che si chiamano eziandio *termini estremi* non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che nelle premesse; 3° il termine medio non può entrare nella conclusione; 4° il termine medio non può esser preso due volte particolarmente, ma una volta almeno dee esser preso universalmente; 5° non si può concludere alcuna cosa da due premesse negative; 6° da due premesse affermative non si può dedurre una conclusione negativa; 7° non si può concludere da due premesse particolari; 8° la conclusione dee seguire sempre la parte più debole, vale a dire, se una delle premesse è negativa, la conclusione dee esser negativa, e se una delle premesse è particolare la conclusione dee esser particolare. I logici han chiamato *più debole* la proposizione negativa relativamente all'affermativa, e la particolare riguardo all'universale.

Queste otto regole sono state per aiutar la memoria, comprese ne' seguenti versi:

Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque
Latius hos quam præmissæ conclusio non vult
Nequaquam medium capiat conclusio oportet.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto
Utraque si præmissa neget nihil inde sequetur
Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam
Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Tutte queste otto leggi formali del sillogismo seguono necessariamente dalla sua natura. Abbiamo detto che il raziocinio dee constare necessariamente di tre giudizii, e che esso consiste a dedurre un giudizio da due giudizii, i quali hanno una nazione comune; nelle premesse dunque di un raziocinio non si trovano che soli tre termini; ma nella conclusione non si possono introdurre nuovi termini; nel sillogismo dunque non possono esservi più di tre termini. Se il rapporto fra il soggetto ed il predicato di un giudizio si conosce immediatamente, il giudizio allora sarà una verità primitiva, e non è dedotto da giudizii antecedenti. quando il rapporto non si vede immediatamente, fa d'uopo paragonar successivamente tanto il soggetto che l'attributo con un terzo termine per indi poter conoscere questo rapporto; perciò tre termini vi possono essere nel sillogismo e non più. L'essenza del sillogismo consiste ad unire due termini, perchè ciascuno di essi è stato unito successivamente ad un terzo.

Per mancanza di questa regola il seguente sillogismo sarebbe formalmente falso: *chi ha tutto quello che gli bisogna è agiato. Or chi ha molto danaro ha il rappresentante di tutto quello che gli bisogna. Egli dunque è agiato.* Quel *rappresentante* è un quarto termine, ed in fatti uno potrebbe avere i tesori di Creso e morirsi di fame, di sete, di freddo, ecc.

Uno de' casi in cui si trovano quattro termini nel sillogismo è l'ambiguità de' termini. *Il cane obbaia: il cane è una stella, una stella dunque abbaja.* In questo sillogismo il termine *cane* ha due sensi, in uno significa una specie di animale, nell'altro significa una stella particolare (1); vi sono in conseguenza due termini medii, e perciò quattro termini nel sillogismo.

§ 62. La seconda regola è che i termini non debbono esser presi nella conclusione più universalmente che non sono presi nelle premesse; poichè non si può concludere dal particolare all'universale, non si conclude dall'individuo alla specie, nè dalla specie al genere. *Ogni corpo è sostanza. L'anima umana non è corpo; l'anima umana non è dunque sostanza.* Questo sillogismo è falso; poichè il termine maggiore *sostanza* è preso nella maggiore particolarmente, perchè è attributo di una proposizione affermativa, e nella conclusione è preso universalmente, perchè attributo della proposizione negativa.

La terza regola, che il termine medio non dee entrare nella conclusione, segue dalla natura del sillogismo e del termine medio; con questo si paragona ciascuno degli estremi col

(1) Il cane è una costellazione.

fine di paragonare gli estremi fra di essi nella conclusione; nella conclusione dunque non vi entrano che i soli estremi.

Si potrà opporre contro di questa regola l'esattezza di questo sillogismo: *Pietro è uomo: Pietro è dotto; Pietro è dunque un uomo dotto.* In esso il termine medio, il quale è *Pietro*, entra nella conclusione. Ma questo sillogismo non conclude cosa alcuna; perchè la conclusione ripete esattamente le premesse, poichè dicendo *Pietro è uomo dotto*, ripete esattamente le due proposizioni, *Pietro è uomo, Pietro è dotto.* Ora sebbene la conclusione dee essere contenuta nelle premesse, nondimeno non dee ripetere semplicemente e negli stessi termini le premesse; poichè in tal caso non sarebbe una proposizione *dedotta*, e non essendovi deduzione, non vi sarebbe alcun raziocinio. La vera conclusione dalle due premesse enunciate sarebbe la seguente: *dunque qualche dotto è uomo;* ed in questa non entrerebbe affatto il termine medio *Pietro*.

La quarta regola prescrive che il termine medio non si prenda due volte particolarmente. La ragione di questa regola si è che prendendosi il termine medio due volte particolarmente, il sillogismo sarebbe di quattro termini. *Il triangolo è figura. Il quadrato è figura.*

*Il triangolo è dunque quadrato.*

*L'uomo è animale. Il cane è animale. Il cane è dunque uomo.*

La falsità di questi sillogismi dipende dall'essere preso il termine medio due volte particolarmente. Abbiamo stabilito che l'attributo della proposizione affermativa non può prendersi secondo tutta la sua estensione, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma che dee prendersi secondo l'estensione del soggetto. L'attributo *figura* si attribuisce dunque nelle due premesse a due soggetti diversi, e perciò denota due diverse specie di figure. Ciò è come se si dicesse: *il triangolo è figura trilatera. Il quadrato è figura quadrilatera*, nelle quali proposizioni vi sono quattro termini, cioè *triangolo, figura trilatera, quadrato, figura quadrilatera.* Nell'altro sillogismo il termine medio *animale* è preso pure due volte particolarmente; e perciò significa due spezie diverse di animali e due parti differenti di un medesimo tutto; e si hanno così quattro termini. Quando dunque il termine medio prendesi due volte particolarmente, potendosi prendere per due parti differenti di un medesimo tutto, nulla necessariamente se ne può concludere; e ciò basta per rendere un argomento vizioso; perchè quel solo chiamasi buon argomento, la conclusion del quale non può esser falsa, mentre le premesse son vere. Con tali sillogismi falsi si dice nelle premesse quello che si dice nelle seguenti proposizioni: *A è eguale a B, C è eguale a D*, dalle quali non si può concludere cosa alcuna.

Il termine medio per essere impiegato legittimamente nel sillogismo dee esser preso o tutte e due le volte universalmente, o una volta universalmente ed un'altra particolarmente. Un esempio del primo caso è il seguente sillogismo:

*Ogni triangolo ha tutti gli angoli insieme presi eguali a due retti. Ma niun triangolo ha quattro angoli: alcune figure dunque, le quali non hanno quattro angoli, hanno tutti gli angoli insieme presi eguali a due angoli retti.*

Gli esempli poi, in cui il termine medio è preso una volta particolarmente ed un'altra universalmente, sono frequenti. L'esempio in primo luogo recato: *Ogni sostanza pensante è semplice; l'anima umana è una sostanza pensante; l'anima umana è dunque semplice.* Questo esempio, lo dico, presenta il termine medio *sostanza pensante* preso universalmente nella maggiore, e particolarmente nella minore; ed ognun vede che questo sillogismo cammina regolarmente e che in esso si conclude in forza del principio: *ciò che conviene al genere conviene ancora alla spezie.*

Non s'introducono così quattro termini; poichè dicendo *ogni sostanza pensante*, dite ancora *qualunque sostanza pensante*, e *semplice* essendo unito ad ogni sostanza pensante è unito eziandio a ciascuna sostanza pensante.

*Non si può concludere da due premesse negative*; perchè non vi è legame. Quando ciascuno de' due estremi non conviene col mezzo termine non può inferirsi nè che convengano, nè che non convengano fra di loro. Dal non essere due quantità eguali ad una terza non segue nè che sieno eguali, nè che sieno disuguali fra di esse.

Sembra che vi sieno alcuni sillogismi ne'quali si conclude da due premesse negative. Per cagion di esempio nel seguente sillogismo: *chi non adora Dio non sarà salvo: l'empio non adora Dio; l'empio non sarà dunque salvo*, pare che si concluda legittimamente da due premesse negative; ma egli è facile di dileguar l'equivoco: le premesse debbono contenere il perchè dell'illazione; or la ragione per la quale si conclude che l'empio non sarà salvo si è perchè l'empio è compreso fra coloro che non adorano Dio, pe' quali è impossibile la salute eterna. Ora da ciò si vede che lo spirito afferma giudicando che l'empio è compreso fra coloro che non adorano Dio; e che perciò la seconda proposizione *l'empio non adora Dio*, sebbene apparisca negativa, non è tale nel sillogismo recato, e che essa per menare alla con-

clusione equivale a questa: *l'empio è uno di coloro che non adorano Dio*, proposizione affermativa, perchè infinita riferendosi la negazione all'attributo, non già al verbo, in forza dell'equipollenza della prima proposizione alla seconda il sillogismo può solo esser concludente. Come mai in effetto può concludersi dalla ripugnanza di un attributo ad un genere la ripugnanza dello stesso attributo alla specie, se non affermando che la specie è compresa sotto il dato genere? I termini di questo sillogismo sono i seguenti: *colui che non adora Dio, salvo* ed *empio*; ora si vede visibilmente che la negazione fa parte del termine, *colui che non adora Dio*.

*Non si può concludere da due premesse particolari.*

Tre casi possono darsi, o le premesse particolari sono tutte e due negative, o tutte e due affermative, o una affermativa, e l'altra negativa. Non possono essere tutte e due negative, perchè da due negative, per la regola precedente, non può concludersi; non possono essere tutte e due affermative, poichè in una proposizione particolare affermativa, in cui entra il mezzo termine, esso non può esser preso che particolarmente, o che vi entri come soggetto, o che vi entri come predicato, il soggetto di una proposizione particolare dovendo esser particolare, ed il predicato della proposizione affermativa dovendo prendersi secondo l'estensione del soggetto. Da ciò segue che se le due premesse particolari son tutte e due affermative, il termine medio vi è preso due volte particolarmente, il che è contro una delle regole antecedenti.

Se le due premesse particolari sono una affermativa, l'altra negativa, si vede con un poco di riflessione che la conclusione dee esser negativa; poichè quando il mezzo termine ripugna ad uno degli estremi, ma conviene all'altro, è forza di concludere negativamente che l'uno estremo non conviene all'altro; perciò bisogna stabilire per regola, *che quando una delle premesse è negativa, la conclusione dee essere negativa.*

Ma nella conclusione negativa il maggior termine come attributo della conclusione è preso universalmente; esso dee perciò essere anche preso universalmente nelle premesse per una delle regole antecedenti. Vi sono in conseguenza nelle premesse due termini presi universalmente cioè il maggior termine ed il termine medio, il quale almeno una volta dee esser preso universalmente. Ora nell'ipotesi di due premesse particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa, non vi possono essere due termini universali; poichè in due proposizioni particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa, vi debbono essere tre termini particolari, cioè i due soggetti e l'attributo della proposizione affermativa; ma i termini delle due premesse non sono più di quattro; non vi possono dunque essere nel caso di cui parliamo due termini universali nelle due premesse particolari. Non si può perciò concludere da due premesse particolari, una delle quali sia affermativa e l'altra negativa; e non potendosi concludere nè da due particolari affermative, nè da due particolari negative, segue generalmente che non si può in alcun caso concludere da due proposizioni particolari.

Il P. Soave ha cercato di spargere il ridicolo su la logica degli antichi; ma egli infelicemente non l'ha compresa. Egli dice esser falso che non si possa concludere da due premesse negative, nè da due premesse particolari, e scrive quanto segue: « Quanto alle due negative lo vorrei sapere, se dal non essere una cosa nè buona, nè mediocre, io non posso conchiudere certamente che ella è cattiva; e se dal non essere un punto che è posto in una linea nè al principio, nè al fine della medesima, io non possa inferir francamente che egli è dunque fra i due.

« Quanto alle due particolari io non so parimenti come negar potessero i dialettici colla lor regola che due somme eguali amendue al numero cinque, o a qual altro che siasi, non sieno eguali tra loro. Nè varrebbe il dire che in quell'argomento le due proposizioni sono singolari piuttosto che particolari. Imperocchè se questo giovasse io chiederei per qual ragione, se le due singolari danno una giusta conchiusione in quell'argomento, non abbiano a darla in qualunque altro, e perchè dicendo: *Pietro è uomo, Paolo è uomo*, non abbia a potersi conchiudere che *Pietro e Paolo sono uno stesso uomo?* Oltrechè in quel medesimo argomento e in altri di egual natura, egli è facilissimo il dare alle due premesse la forma di due proposizioni particolari, e cavarne tuttavia una giustissima conseguenza. Chi dicesse: *vi ha de' numeri la cui somma è eguale a dodici; ve ne ho degli altri il cui prodotto è parimenti eguale a dodici; dunque vi sono alcuni numeri la cui somma è eguale al prodotto di alcuni altri*, non farebbe egli un argomento giustissimo? Eppure chi potrebbe mai dubitare che le premesse non sieno amendue particolari (1)! »

(1) *Soave*, logica, par. 2, appendice delle regole del sillogismo.

In queste obbiezioni l'autore citato fa vedere che egli ignorava la natura del raziocinio e la logica degli antichi. Certamente dal non essere una cosa nè buona nè mediocre, io posso rettamente conchiudere che ella è cattiva; e certamente ancora dal non essere un punto che è posto in una linea nè al principio, nè al fine della medesima, lo posso inferire che egli è fra i due. Ma in queste deduzioni io non concludo affatto da due premesse negative, ma da due premesse affermative. I due raziocinii, di cui parla Soave, sono i seguenti: *Una cosa la quale non è nè buona nè mediocre è cattiva; ma la cosa A è una cosa la quale non è nè buona nè mediocre; la cosa A è dunque cattiva.*

*Un punto in una retta, il quale non è nè nel principio, nè nel fine della medesima, dee esser fra i due; ma il punto A nella retta B C è un punto il quale non è nè nel principio, nè nel fine della medesima; il punto A è dunque fra il principio ed il fine di B C.*

Ora le due premesse tanto nell' uno che nell' altro raziocinio son tutte e due affermative, poichè la particella negativa non si riferisce al verbo; non si conclude dunque da due proposizioni negative. Riguardo all' altra regola che non è permesso di concludere da due proposizioni particolari, chi mai ha detto al P. Soave che la proposizione: *due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse*, sia una proposizione particolare? Chiunque è mediocremente istruito nella logica conosce che le idee de' numeri sono idee universali, e che la proposizione enunciata è universale; in siffatti raziocinii dunque non si conclude affatto da due proposizioni particolari, *due somme eguali amendue al numero cinque sono eguali fra di esse; ma tre più due, e quattro più uno sono due somme eguali amendue al numero cinque; esse son dunque eguali fra di esse.* In questo raziocinio tutte e due le premesse sono universali, ma la prima è più universale della seconda.

§ 63. Ma noi possiamo porre il P. Soave in contraddizione con sè stesso: egli scrive quanto segue: « Nell' assegnare le regole de' sillogismi « semplici largamente spaziarono i dialettici « moltiplicando all' infinito: la vera però ed « unica universale e dipendente dalla natura « medesima del sillogismo pare che essi non ab- « biano veduto mai.

« Ogni sillogismo semplice adunque per sua « natura consiste: 1° in una proposizione uni- « versale con cui si afferma, o si nega che ad « una certa classe di cose convenga un certo « attributo; 2° in una proposizione particolare « o singolare con cui si afferma, o si nega che « la cosa di cui si tratta a quella classe appar- « tenga; 3° nella conseguenza colla quale si « conchiude che dunque anche alla cosa di cui « si tratta convenir debba, o non convenire quel- « l' attributo. »

Ma io dico al P. Soave, se la natura del sillogismo richiede una proposizione universale, non può certamente concludersi da due premesse particolari, e voi vi contraddite visibilmente asserendo che da due proposizioni particolari si può concludere.

Inoltre è assolutamente falso che gli antichi dialettici non abbiano conosciuto la regola di cui voi parlate: il famoso detto *de omni et nullo* è appunto la regola da voi enunciata.

Il P. Soave soggiunge: « Rimane solamente « ad avvertire che alcuni sillogismi sono fatti « in modo che le premesse sono amendue o « particolari, o singolari, senza che vi abbia al- « cuna proposizione universale, nel qual caso « potrebbe sembrare che la regola da noi as- « segnata non avesse luogo. Tali sono per esem- « pio i due sillogismi seguenti:

« La somma di due più tre è eguale a cinque.

« La somma di quattro più uno è parimente « eguale a cinque.

« Dunque la somma di due più tre è eguale « a quella di quattro più uno.

« L' anima è una sostanza pensante.

« La materia non è una sostanza pensante.

« Dunque l' anima e la materia non sono una « medesima sostanza.

« Ma in siffatti sillogismi è facile il ravvisare « che, sebbene sillogismi in apparenza, sono « essi realmente pur entimemi in cui la mag- « giore, cioè la proposizione universale è sottin- « tesa, e la minore è divisa in due proposizioni.

« Diffatti nel primo si sottintende apertamente « che *tutte le somme le quali danno un mede- « simo numero sono eguali tra loro. Nel se- « condo pure si sottintende che le cose le quali « differiscono in una proprietà essenziale non « possono essere una medesima sostanza*, e ag- « giunta questa proposizione risulterà il vero « sillogismo.

« *Le cose che differiscono in una proprietà « essenziale* non *possono essere una medesima « sostanza.*

« *Ma l' anima e la materia differiscono in « questo essenzialmente, che l' una è pensante, « e l' altra non è pensante.*

« *Dunque l' anima e la materia non possono « essere una medesima sostanza* (1). »

Ciò che ho trascritto del P. Soave dimostra che non si può concludere da due proposizioni

(1) Logica 2, par. 1, cap. 1, artic. 2.

particolari, e che egli in conseguenza contraddice visibilmente a sè stesso.

*Non si può concludere negando da premesse affermanti*, perchè sarebbe una conclusione la quale non avrebbe alcuna connessione colle premesse, e perciò sarebbe non solo falsa, ma ridicola. Sentii, dice l' abate Genovesi, una volta dire ad un magistrato stolto e poltrone: *Egli vero che i magistrati debbono essere diligenti e faticatori, come custodi della giustizia, sostegno e vincolo de' corpi politici; ma io, ancorchè magistrato, non ho che assai rare volte voglia da impazzire con cotesti litiganti*. Sillogismo dove da due affermanti si conchiude negando.

L' ultima regola sillogistica si è: *La conclusione segue sempre la parte più debole: cioè se una delle premesse è negativa, la conclusione dee esser negativa; e se una è particolare essa dee esser particolare.*

La prima parte di questa regola l' abbiamo dimostrata più sopra; riguardo alla seconda parte, cioè che se una delle premesse è particolare, la conclusione esser dee particolare, essa si dimostra a questo modo. Supponete che la conclusione sia generale, è necessario che sia o generale affermativa, o generale negativa. Nel primo caso il soggetto dee essere universale; ma il soggetto della conclusione è il termine minore; il termine minore in conseguenza essendo universale nella conclusione dee esser tale nella minore; e perciò dee esser soggetto nella minore, poichè l' attributo delle proposizioni affermative si prende particolarmente: perciò il mezzo termine nella minore, ove dee essere attributo, è preso particolarmente, ed in conseguenza dee esser preso universalmente nella maggiore. Dunque il mezzo termine sarà soggetto nella maggiore, e perciò la maggiore sarà universale; ciò è contro l' ipotesi, la quale suppone che una delle premesse sia particolare.

Se poi ponete che la conclusione è universale negativa, in tal caso tanto il minor termine che il maggior termine son presi universalmente nella conclusione; dunque debbono esser presi universalmente anche nelle premesse; perciò vi saranno nelle premesse tre termini universali, cioè i due estremi ed il mezzo termine, il quale almeno una volta dee esser preso universalmente. Inoltre una delle premesse dovendo essere affermativa, il mezzo termine preso particolarmente sarà attributo in questa; perciò i due termini saranno i soggetti, ed i soggetti delle due premesse dovranno essere universali; il che rende universali le premesse; ciò ancora è contro l' ipotesi, la quale pone che una delle premesse sia particolare.

Non si può dunque in alcun caso dedurre una conclusione universale da due premesse, una delle quali sia particolare.

§ 64. Si avverta che sebbene le regole sillogistiche che abbiamo spiegato sono esatte, nondimeno si può giudicare dell' esattezza di un sillogismo in forza del principio generale che ho stabilito nel § 48, *che nel raziocinio vi dee essere una idea comune alla illazione ed al principio; ed un giudizio che affermi l'identità delle altre due idee, o parziale, o perfetta*. Vi è anche un altro principio generale col quale può giudicarsi dell' esattezza di un sillogismo, ed è l' identità formale che ho spiegato nel § 53.

## CAPO VI

### De' diversi modi di argomentare

§ 65. Il raziocinio dee necessariamente constare di tre giudizii. Allorchè questi giudizii sono nel discorso espressi tutti e tre, il raziocinio espresso colle parole si chiama *sillogismo*.

Ma spesso accade che non tutti i giudizii si esprimono, e che uno di essi si taccia; questo nuovo modo di esprimere il raziocinio si chiama *entimema*. Un tal modo di ragionare è al ordinario nel favellare e nello scrivere, che nel contrario tutti i giudizii di rado vi si esprimono; poichè vi è ordinariamente una premessa assai evidente che si suppone. Se io dico: *6 più 1 è uguale a 5 più 2; 6 più 1 meno 2 è dunque uguale a 5*; il modo con cui esprimo questo raziocinio è un *entimema*. Il sillogismo sarebbe: *6 più 1 è eguale a 5 più 2; ma togliendo la stessa quantità 2 dall' una, e dall' altra delle due quantità uguali 6 più 1, e 5 più 2, l' uguaglianza resta; sarà dunque 6 più 1 meno 2 uguale a 5 più 2 meno 2; o, il che vale lo stesso, 6 più 1 meno 2 uguale a 5.*

Anzi osservate che nello stesso sillogismo addotto si sottintendono due proposizioni che sono le premesse di un altro sillogismo del quale si esprime qui solamente l' illazione. Di fatto la proposizione *togliendo dalle due quantità uguali 6 più 1, e 5 più 2 la stessa quantità 2 l' uguaglianza resta*; può riguardarsi come l' illazione del seguente sillogismo: *togliendo di quantità uguali la stessa quantità, l' uguaglianza resta; 6 più 1, e 5 più 2 sono quantità uguali; togliendo dunque da esse la stessa quantità 2 l' uguaglianza resta*. I matematici per evitare queste noiose ed imbarazzanti ripetizioni si contentano nelle loro dimostrazioni di enunciare solamente le illazioni delle verità antecedenti.

mente stabilite, e di citare i luoghi ove tali premesse si contengano.

Vedendo una vacca che ha del latte si dice: *questa vacca ha del latte, essa ha dunque partorito*: è questo un entimema. Il sillogismo sarebbe: *ogni vacca che ha del latte ha partorito; ora questa vacca ha del latte; essa ha dunque partorito*. Intanto, sebbene la prima proposizione non sia espressa, pure essa è nello spirito di colui che ragiona. Diffatto se gli domandate il motivo pel quale egli deduce dall'osservare che la vacca di cui si parla abbia del latte, che la stessa abbia partorito, sarà obbligato di addurvi la legge generale della natura, che fa che ogni vacca la quale abbia del latte abbia partorito.

§ 66. I sillogismi sono molto rari non solo nel viver comune, ma anche nelle scienze rigorose e pure; poichè di leggieri ci allontaniamo da ciò che annoia e ci appigliamo a ciò che è precisamente necessario per farci intendere. Gli entimemi son dunque la maniera più consueta con cui gli uomini esprimono i loro ragionamenti.

Osserviamo ancora che sovente non ci contentiamo di esprimere solamente il giudizio, ma anche il sentimento che proviamo. Se ne reca in esempio questo elegante entimema contenuto nel seguente passo di Ovidio:

Servare potui: perdere an possim rogas? (1)

*Ti ho potuto salvare: mi domandi, se posso perderti?* Se a questa espressione si dessi la forma sillogistica così: *chi può salvare un uomo, può perderlo; io ti ho potuto salvare ti posso dunque perdere*, si toglierebbe l'espressione di quel sentimento di sorpresa che ne forma tutta la bellezza.

Talvolta eziandio avviene che contengonsi le due proposizioni dell'entimema in una sola proposizione, che Aristotile perciò chiama *sentenza entimematica*; e ne reca questo esempio: o *mortale non conservare un odio immortale*. L'argomento in forma sillogistica sarebbe il seguente: *chi è mortale non dee conservare un odio immortale; ma tu sei mortale, non devi dunque conservare un odio immortale*. Lo entimema perfetto sarebbe: *tu sei mortale, non ti conviene dunque conservare un odio immortale.*

§ 67. Siccome sovente tralasciamo nel discorso alcune proposizioni, perchè troppo evidenti, così molte volte si uniscono le prove alle premesse di un raziocinio. Questo modo di esprimere in breve più raziocinii si chiama *epicheremo* (1). Ad un simile argomento composto può ridursi tutta l'orazione di Cicerone a favore di Milone ove una premessa si è, *che è permesso l'uccidere chi ci tende insidie*. Le prove di questa proposizione traggonsi dalla legge naturale e dagli esempii. L'altra premessa si è, *che Clodio ha teso insidie a Milone*, e le prove prendonsi dallo apparato, seguito di Clodio, ecc. E la conclusione si è *essere stato lecito a Milone ucciderlo*.

§ 68. L'*induzione* è anche uno dei modi di argomentare. L'induzione ha luogo quando dai fatti particolari si conclude una proposizione universale. A questo modo dal vedere che l'oro si scioglie nel fuoco, che vi si scioglie e liquefà l'argento, il piombo, lo stagno, il rame, il ferro ed ogni altro metallo particolare, si conclude che il metallo di sua natura liquefacciasi nel fuoco.

Sembra che questo modo di argomentare non possa aver luogo nella logica pura essendo il modo di ragionare nelle conoscenze *contingenti*, non già nelle conoscenze *necessarie*. Un tal modo di ragionare, si dice, non può mai condurci ad una illazione necessaria; non è in conseguenza un modo del raziocinio puro. L'esempio addotto lo dimostra, ove tanto i giudizii particolari, che l'illazione universale sono contingenti.

Questa osservazione è esatta; ma vi ha nondimeno una induzione che è anche un modo del raziocinio puro, e di cui si servono i geometri, e ciò ha luogo quando la enumerazione de'casi è completa e necessaria, e la proposizione che riguarda ciascun caso è necessaria ancora. Così se voglio dimostrare questa verità: *due linee rette non possono chiudere spazio*, posso ragionare nel modo seguente: *la posizione di una linea retta ad un'altra, o è tale che l'una e l'altra prolungate da qualunque parte non si incontrono giammai, oppure è tale che prolungate da qualche parte s'incontrono, o l'una ha già incontrato l'altra. Se le due rette non s'incontrono giammai, non posson chiudere alcuno spazio; se s'incontrono, uno degli estremi di una coincide con uno degli estremi dell'altra, e l'altro estremo della prima è distante dall'altro estremo della seconda, in questo caso dunque due rette non possono chiudere spazio: il terzo caso non ritorna a questo secondo; due rette non possono dunque chiudere spazio.*

L'induzione recata in esempio è rigorosa, ed è un raziocinio puro. La proposizione che enuncia le tre diverse posizioni possibili di una retta ad un'altra, è una proposizione necessa-

(1) È un frammento di questo poeta citato da Quintiliano.

(1) La sua greca etimologia che significa *ostolire* mostra la forza che trovasi per persuadere in questa specie di argomentazione.

ria: le proposizioni che hanno per oggetto ciascun caso particolare sono ugualmente necessarie. Parmi che questa ultima induzione possa ridursi al dilemma.

§ 69. Il *dilemma*, chiamato eziandio argomento *cornuto*, è un ragionamento composto, nel quale dopo d'avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto, si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude di qualunque parte. Tale è il famoso dilemma di Tertulliano contro l'imperatore Traiano, il quale aveva ordinato che non si facessero più inquisizioni contro dei Cristiani, ma che nondimeno si punissero quei che venivano denunziati. O i Cristiani sono rei, diceva Tertulliano, o sono innocenti: se rei, il tuo decreto è ingiusto perchè vieta d'inquisire contro de' rei; se poi sono innocenti, il tuo decreto è ingiusto perchè condanna gl'innocenti.

Questa specie di argomentazione, quando sia fatta a dovere, ha una massima forza, perocchè toglie all'avversario ogni scampo (1).

§ 70. Spesso si legano insieme molte proposizioni in modo che il predicato della prima passa in soggetto della seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell'illazione si unisce il soggetto della prima proposizione col predicato dell'ultima: questo modo di argomentare si chiama *sorite* (1). *Il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura; la figura ha il numero degli angoli uguale al numero de' lati, il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.*

Il sorite rapportato si può risolvere nei due seguenti sillogismi: 1° *Il triangolo equilatero è triangolo: il triangolo è figura; il triangolo equilatero è dunque figura.* 2° *Il triangolo equilatero è figura: la figura ha il numero degli angoli uguale al numero dei lati. Il triangolo equilatero ha dunque il numero degli angoli uguale al numero dei lati.*

Rechiamo questo altro esempio. *Il premio desta il desiderio. Il desiderio produce la meditazione. La meditazione crea le arti e le migliora. Le arti ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate e manifatture. L'aumento delle derrate e delle manifatture rende ricca la nazione. Il premio dunque rende ricca la nazione.* Il sorite che abbiamo rapportato si risolve ne' seguenti sillogismi: 1° *il premio desta il desiderio; ma il desiderio produce la meditazione: il premio dunque produce la meditazione:* 2° *la meditazione crea le arti e le migliora; ma il premio produce la meditazione; il premio dunque crea le arti e le migliora:* 3° *Le arti ed i loro miglioramenti ci danno di molte derrate e manifatture: ma il premio crea le arti e le migliora: il premio dunque ci dà l'aumento delle derrate e delle manifatture;* 4° *l'aumento delle derrate e delle manifatture rende ricca la nazione: ma il premio ci dà l'aumento delle derrate e delle manifatture; il premio dunque rende ricca la nazione.*

Il sorite è dunque un compendio di sillogismi.

§ 71. Qui fa d'uopo di fermarci un poco per esaminare la dottrina di un filosofo moderno, la cui autorità presso il volgo dei lettori ha la

(1) Pare che il ch. autore voglia dare il nome di *dilemma*, ecc., a quell'argomentazione che si chiama nelle scuole *sillogismo disgiuntivo*. Il dilemma, secondo la maggior parte dei logici, è un ragionamento in cui, dopo aver distinto un tutto nelle sue parti, si deduce del tutto affermativamente o negativamente ciò che si è dedotto di ciascuna sua parte. Per es.: così potrebbe dirsi contro i pirronisti che sostengono non potersi saper nulla di certo: *O voi sapete ciò che dite, o non lo sapete; se sapete ciò che dite si può dunque saper qualche cosa. Se non sapete ciò che dite perchè sostenete che non si può saper niente, mentre non si può assicurare quello che non si sa?* Parimente Ugo Gruz persuadeva ad abolir la tortura dicendo: *Il reo o è forte a sostenere i tormenti, e dirà quello che ei vuole, e mentirà, o non è capace a sostenere i tormenti, e dirà quello che gli volete far dire, e mentirà; dunque abolite la tortura, che non è un mezzo per sapere il vero.* Bisogna, come è chiaro, badar bene di aver considerati tutti i rapporti sotto cui può cader la quistione per non cadere in una falsa deduzione, come avverrebbe in questo: *O l'anima finisce col corpo e nulla più sente, o sopravvive alla di lui morte, e passa ad uno stato migliore; dunque non temete la morte.* Qui si è ommesso di considerare ch'ei può passare ad uno stato peggiore (come infatti avviene per i malvagi), e perciò il dilemma può ritorcersi così: *O l'anima finisce col corpo e nulla più sente, o sopravvive alla di lui morte e passa ad uno stato peggiore; dunque temete la morte.* Se il dilemma è ben fatto, qualunque parte prenda quegli contro cui si questiona ha sempre il torto, e però questo modo di argomentare fu appellato *argomento che ferisce da ogni parte, o cornuto*, e fu inventato da Diodoro. Talvolta accade che il dilemma può ritorcersi contro l'avversario, e ciò accade quando le conseguenze che traggonsi dalle varie parti sotto le quali si è considerato il tutto, non sono necessarie. Così avvenne ad un certo Protagora, il quale aveva preso ad istruire un tale chiamato Evatlo nell'arte oratoria con patto che lo pagasse quando vinceva la prima causa che prendeva a trattare. Costui non esercitando la professione non pagava; e Protagora minacciò di citarlo in giudizio dicendo: Allora mi pagherai di certo, perchè o tu vinci e dovrai pagarmi secondo il patto, o tu perdi e mi pagherai in forza della sentenza dei giudici. Ma Evatlo rispose: Io non ti pagherò mai, perchè o io vinco e la sentenza dei giudici mi assolve dal pagamento, o io perdo e nulla ti darò secondo il patto (*Aulo Gellio; Noct. attic., lib. 5, cap. 10*).

(1) Significa *gradazione*, e fu inventato dal capo dei sofisti Eubolide discepolo di Euclide di Megara.

stessa forza delle dimostrazioni: è questi il signor Destrutt-Tracy. Egli nella sua logica sostiene che il sorite è il modo naturale del raziocinio, e che il sillogismo dee ridursi al sorite, non già il sorite al sillogismo: ecco la sua dottrina.

Le idee universali hanno origine dalle idee particolari, e le prime sono parti delle seconde e contenute in esse. Il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee; esso dee dunque concludere dal particolare all' universale. Ciò supposto, il soggetto di un giudizio dee essere un' idea, di cui l' idea del predicato fa parte; questo secondo, contenendo un' altra idea, dee divenire soggetto di un secondo giudizio, e così di seguito. Perciò il raziocinio non è, e non può essere altra cosa che un sorite più o meno, breve secondo le circostanze.

Per conoscere la dottrina del signor Destrutt-Tracy sul raziocinio fa d'uopo porre mente alle seguenti cose: 1º secondo questo filosofo il giudizio consiste in vedere il predicato contenuto nel soggetto; 2º lo spirito vede nella idea particolare contenuta l' idea universale. Il predicato del giudizio è dunque un'idea più universale di quella del soggetto: il raziocinio consiste nella deduzione delle nostre idee.

Le nostre idee si deducono ricavando le idee universali dalle particolari, cioè vedendo le idee universali contenute nelle idee particolari. Il raziocinio consiste dall' altra parte in una catena di giudizii; ma in questa catena si debbono gradatamente dedurre le idee universali dalle particolari. Questa catena dee esser dunque tale che il predicato del giudizio antecedente debba essere più particolare di quello del giudizio seguente; per fare ciò il predicato del giudizio antecedente dee divenire il soggetto del giudizio seguente.

Ma quel modo di ragionare, in cui il predicato del giudizio antecedente diviene soggetto del giudizio seguente, chiamasi *sorite*; il sorite è dunque, conclude il signor Destrutt-Tracy, il modo naturale di ragionare. Per farvi intendere questa opinione prendo il seguente esempio: *Pietro è uomo; l' uomo è animale; l' animale è un essere che ha un corpo organico: ciò che ha un corpo organico è una cosa che ha un corpo il quale nasce ed indi sparisce dalla terra: ciò che ha un corpo il quale nasce ed indi sparisce dalla terra è una cosa mortale; Pietro è dunque una cosa mortale.* In questo raziocinio, dice il filosofo di cui parliamo, l' idea di cosa mortale si deduce dall' idea di Pietro; e per fare ciò gradatamente, dall' idea di Pietro si deduce l' idea di uomo, dall' idea di uomo si deduce l' idea di animale, dall' idea di animale si deduce l' idea di una cosa che ha un corpo organico, e da questa finalmente l'idea di una cosa mortale. Ora è evidente che l' idea di uomo è più universale di quella di Pietro, quella di animale è più universale di quella di uomo, quella di una cosa che ha un corpo organico è più universale dell' idea di animale, e l' idea di una cosa mortale è più universale dell' idea di una cosa che ha un corpo organico.

§ 72. Questa dottrina contiene un equivoco palpabile. Si confondono le idee elementi del giudizio, col giudizio stesso; e perciò non si fa attenzione che l' ordine della deduzione delle nostre idee non è lo stesso di quello della deduzione delle nostre conoscenze. Vi renderò chiara questa osservazione. Vi ho detto antecedentemente che il raziocinio consiste in dedurre un giudizio da altri giudizii. Vi ho fatto osservare la distinzione dei giudizii *necessarii*, e dei giudizii *contingenti*. Vi ho dimostrato che nel raziocinio puro non si può concludere dal particolare all' universale, ma da questo a quello.

Da un' altra parte vi ho fatto conoscere, che le idee universali sono parte dell' idee particolari; e che lo spirito, partendo da queste ultime, si eleva di astrazione in astrazione alle prime, e perviene così alle idee le più universali e le più semplici. Da tutto ciò concluderete che l' ordine della deduzione delle nostre idee è diverso dall'ordine della deduzione delle nostre conoscenze, e che la dottrina logica di Destrutt-Tracy, che confonde questi due ordini di deduzione, è falsa. Non vi ha nulla che non sia di facile intelligenza in ciò che vi dico. Allorchè lo spirito di astrazione in astrazione è pervenuto ad alcune idee o semplici o poco composte, chi mai potrà impedirlo di paragonarie? E dopo di avere scoverto un tale rapporto, chi lo vieta di applicare questa conoscenza, ovunque trova la idea semplice che ha formato il soggetto del suo giudizio? Io apro successivamente le dita della mia mano destra, e veggo successivamente due dita, tre dita, cinque dita: io veggo due alberi, tre alberi, cinque alberi: astraendo dalla qualità di dita e di alberi mi formo le idee astratte di 2, 3, 5. Fin qui io salgo dal particolare all' universale: ma dopo di avermi formato le idee astratte di 2, 3, 5, chi mi vieta di paragonarle insieme, e di giudicare che $2+3$ è 5? Chi mi vieta di ragionare così: $2+3$ son 5; *due ducati più 3 ducati son dunque 5 ducati?* Anzi tutti gli uomini non fanno forse sempre così? Lo spirito partendo dalle idee universali si eleva alle idee semplici: ma giunto a questo punto scende nelle conoscenze necessarie, dal più universale al meno; e sarebbe non solo assurdo ma ridi-

colo il pretendere che l'aritmetico per pronunciare *che due più 3 è 5*, abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari, e che il geometra per pronunciare *che due linee rette non possono chiudere spazio* abbia bisogno di osservare tutti i casi particolari possibili, lo che sarebbe una impresa assurda.

Se l' ordine della deduzione delle nostre idee è diverso da quello della deduzione delle nostre conoscenze, voi vi guarderete dai due seguenti falsi raziocinii; voi non direte con alcuni filosofi: *tutte le idee vengono dall' esperienza, tutte le conoscenze derivano dunque dalla esperienza*. Voi non direte con alcuni altri: *abbiamo delle conoscenze a priori: abbiamo dunque ancora delle idee a priori*.

Ritorniamo all' esempio recato di sopra. Io domando la ragione di questa conclusione: *Pietro è una cosa mortale;* essa nel sorite rapportato consiste in queste due premesse: *ciò che ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra è una cosa mortale. Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra*. La premessa: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra* è taciuta nel sorite enunciato; ma sebbene sia taciuta, essa esprime un giudizio che lo spirito dee fare necessariamente per poter conchiudere che *Pietro è una cosa mortale*. Inoltre qui si conclude dall' universale al particolare; poichè il principio *ciò che nasce e sparisce dalla terra* è una *cosa mortale* è una proposizione universale, laddove l' illazione *Pietro è una cosa mortale* è una proposizione particolare. Se domando di nuovo la ragione di questa premessa taciuta nel sorite: *Pietro ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra*; essa consiste in queste due proposizioni: *ciò che ha un corpo organico, ha un corpo il quale nasce e sparisce dalla terra. Pietro ha un corpo organico*. La seconda proposizione: *Pietro ha un corpo organico*, è taciuta nel sorite, ma essa esprime un giudizio che lo spirito è obbligato, per conchiudere, di fare necessariamente. Similmente se domando la ragione di questa premessa taciuta nel sorite, cioè di questa proposizione: *Pietro ha un corpo organico*; essa si spiega nelle due seguenti proposizioni: *Ogni animale ha un corpo organico. Pietro è animale*. La seconda proposizione è taciuta nel sorite; ma il giudizio da essa espresso è nello spirito di colui che ragiona. Affinchè la conclusione del sorite sia in connessione colla prima proposizione, è necessario che lo spirito giudichi convenire al soggetto della prima proposizione tutto ciò che successivamente si trova contenuto nel predicato di questa stessa proposizione. Ciò fa sì che un' esatta analisi di un sorite lo risolve in *tanti* sillogismi. Il sorite è dunque un compendio di sillogismi, ed è il sorite che si riduce al sillogismo, non già il sillogismo che si riduca al sorite.

## CAPO VII

### Del metodo

§ 73. Una serie di raziocinii su di un oggetto determinato costituisce una scienza o un trattato scientifico. Il modo diverso con cui si procede dallo spirito in questa serie di raziocinii si chiama *metodo*. Sia per conoscere, per quanto è possibile, un oggetto qualunque, è necessario o incominciare dall' osservare l' oggetto intero, indi decomporlo ne' suoi elementi e finalmente ricomporlo di nuovo; oppure, prima di osservare il tutto, incominciare dall'osservare i suoi elementi, ed indi far conoscere dalla conoscenza di questi quella dell' oggetto intero. Il primo modo si chiama *metodo analitico*, o semplicemente *analisi*; il secondo chiamasi *metodo sintetico*, o semplicemente *sintesi*. Giovanetti, le idee distinte di questi due metodi hanno occupato i più grandi filosofi, e gli errori che si sono introdotti ne'loro pensamenti hanno molto nociuto ai progressi della scienza logica. Io amo che voi intendiate tutto ciò che vi dico. Io ho incominciato queste lezioni di logica con presentarvi nel § 17 un fatto composto, cioè il raziocinio: nel § 19 vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse*, e nella *illazione* che sono le sue parti: nel § 20 vi ho presentato gli elementi di queste parti, facendovi conoscere gli elementi del giudizio. Io dunque vi ho insegnato questa logica col metodo analitico: io ho incominciato dal decomporre. L' analisi che significa *risoluzione* è stata dunque il mio metodo; ma, mi direte, come la stessa materia avrebbe potuto presentarsi col metodo sintetico? io mi accingo a spiegarvelo.

Se noi pensiamo semplicemente una cosa senza nulla affermare o negare, un tal pensiero chiamasi *idea, concezione, o percezione*. Allorchè noi paragoniamo due oggetti per conoscere i loro rapporti, un tal pensiero chiamasi *giudizio*. Allorchè da più giudizii ne deduciamo un altro, un tal procedimento del pensiero chiamasi *raziocinio*. Eccovi una sintesi rigorosa. Io ho incominciato prima di presentarvi l' oggetto intero, che è il raziocinio, a farvi osservare gli elementi di esso che sono le idee: combinando questi elementi vi ho fatto osservare il giudizio che è un elemento ancora del raziocinio, ma un elemento più composto di quello delle idee: dalla

conoscenza di questi elementi io ho fatto nascere in voi la conoscenza dell' oggetto intero che è il raziocinio. Io ho dunque composto in questo secondo modo, laddove nel primo lo avevo decomposto. L'analisi sta dunque ben definita per lo *metodo di risoluzione*, e la sintesi per lo *metodo di composizione*. Colla prima si parte dal composto e si va al semplice; colla seconda si parte dal semplice per giungere al composto.

§ 74. Ma paragoniamo i due metodi nel loro incominciamento, e nel loro progresso. La *sintesi* incomincia dalle definizioni; fa o queste seguire gli assiomi; indi i teoremi, cioè le proposizioni le quali han bisogno di dimostrazione.

*La sintesi incomincia dalle definizioni, l' analisi incomincia dalla genesi delle idee.* Questa distinzione ha bisogno di essere avilupputa. Vi ho fatto osservare che non tutte le idee universali possono essere definite. Vi ho fatto osservare ancora la distinzione della definizione *nominale* dalla definizione *genetica* (§ 42). Ora quelle idee universali che non possono essere definite son quelle in cui, come vi ho detto nel § 22, partendo dalle idee individuali lo spirito si eleva di astrazione in astrazione ad alcune idee perfettamente semplici. L' analisi dunque può di queste stesse idee semplici che non possono definirsi spiegarne gradatamente la generazione. Per quelle idee poi le quali si possono definire l'analisi non fa uso delle definizioni nominali, ma delle definizioni genetiche, di quelle definizioni cioè in cui si spiega la generazione dell' idea, e si passa dall' idea al vocabolo. La sintesi al contrario volendo osservare in rigore la regola di principiare dalle definizioni, ed essendo costretta per l' essenza di questo metodo a partire dal semplice per giungere al composto, essa è obbligata di darci delle definizioni illusorie tentando di definire le idee perfettamente semplici.

L' analisi dunque riguardo alle idee semplici ne spiega la generazione senza tentar di definirle; riguardo alle idee complesse adotta le definizioni *reali* colle quali si rende sensibile la genesi delle idee, e si passa insieme dalle idee ai vocaboli.

La sintesi comincia dalle definizioni, e fa uso delle definizioni nominali in vece delle reali. Gli esempi che rendono chiaro ciò che io dico si trovano nel § 42; io ne aggiungo qui un altro. Noi abbiamo l' idea di una *estensione terminata, solida, impenetrabile*: per mezzo dell' astrazione io prescindo dalla solidità e dalla impenetrabilità; mi rimane così l'idea più astratta di *estensione terminata*. Questa estensione ha tre dimensioni che si chiamano lunghezza, larghezza e profondità; io do alla estensione terminata che ha una tripla dimensione, il nome di *solido*. Il solido essendo terminato, io rivolgo l' attenzione su i suoi termini, e con una nuova astrazione mi formo un'idea di una estensione, alla quale do il nome di *superficie*; questa idea mi offre due sole dimensioni, cioè lunghezza e larghezza. Rivolgo l' attenzione su i termini della superficie, e con una nuova astrazione mi formo un' idea di una estensione a cui do il nome di *linea* la quale mi offre una sola dimensione. La linea essendo il termine della superficie, ed essendo terminata anche essa, io posso restringermi a considerare solamente i suoi termini. Questa nuova astrazione, con cui non riguardo altro nella linea che il suo termine, mi dà un' idea del termine della linea, al quale do il nome di *punto*.

L'idea del punto mi sembra un'idea semplice; io non l'ho definita, ma ne ho spiegata la genesi. Ecco come incomincerebbe la geometria un geometra analitico. Vediamo come la incominciano i sintetici. Questi incominciano dalla definizione del punto che enunciano così: *il punto è ciò che non ha nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità* (1). A questa definizione fanno seguire quella della linea che esprimono così: *la linea è ciò che ha lunghezza, ma è priva di larghezza e di profondità*. Definiscono poi la superficie, ed il solido nei modi seguenti: *la superficie è ciò che ha solamente lunghezza e larghezza. Il solido è ciò che ha lunghezza, larghezza e profondità.*

Se alcuno credesse che l' idea del punto non fosse semplice, io non gli muoverei controversia; ma egli non potrebbe negarmi che l' idea di *termine* sia semplice, e che l' analisi ne può spiegare la generazione nel modo seguente. Lo spirito riflettendo a ciò in cui convengono le superficie considerate in rapporto al solido, e le linee considerate in rapporto alla superficie, si forma un concetto astratto a cui dà il nome di *termine* o di *estremo*, concetto che è perfettamente semplice e non può definirsi, ma di cui nulladimeno se ne è spiegata la genesi.

(1) Si osservi a quali strane definizioni porto il metodo sintetico, a definizioni dette nelle scuole definizioni *negative*, che non vi esprimono in sostanza giammai che cosa sia l' oggetto definito. Quando mi avete detto che il punto è ciò che non ha nessuna delle tre dimensioni, so bene che non lo potrò confondere con una linea, con una superficie, ma non ne avrò idea. Qualche uomo bizzarro potrebbe anche domandare a chi definisce così, se l' anima è un punto, se un pensiero è un punto, poichè nè l' una, nè l' altro hanno lunghezza, larghezza e profondità.

§ 75. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi, indi le proposizioni che han bisogno di dimostrazioni.

L'analisi segue tanto nel principio che nel suo progresso una sola legge, e questa si è: *bisogna incominciare dal noto per passare all' ignoto, e spiegare il come ed il perchè del passaggio.* Questa legge l' avete veduta verificata nei due esempi che per farvi conoscere come principia l' analisi vi ho recato nei primi paragrafi di questo capitolo. Potete nel primo osservare come, partendo dal fatto noto del raziocinio, lo spirito si eleva gradatamente decomponendo agli elementi dello stesso; il secondo può anche farvi conoscere come, partendo da ciò che è sotto gli occhi di ciascuno, che è il *solido*, lo spirito perviene al concetto del *punto*. La natura non ci offre che dei composti; partendo dal composto per arrivare al semplice, si parte certamente dal noto per giungere all' ignoto; laddove partendo colla sintesi dal semplice per arrivare al composto, s' incomincia dall' ignoto per ispiegare ciò che si conosce.

Questa stessa legge segue l' analisi nel suo progresso; *essa fa uso degli assiomi, ma li presenta allorchè lo spirito è determinato dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione.*

Riprendiamo, giovanetti, l' esempio del § 51. Io vi ho proposto il seguente problema: *tenendo in tutte e due le mie mani alcune monete, se dalla mano destra ne fo passare una nella sinistra, sarà contenuto egual numero di monete sì nell' uno che nell' altra: e se dalla sinistra ne fo passare una nella destra, in questa ne troverò il doppio; qual è il numero delle monete che mi trovo avere in ciascuna mano?*

Attendendo al problema recato vi accorgerete che in esso bisogna distinguere il noto dall' ignoto che dobbiamo scovrire.

Il *noto* consiste nel rapporto dei due numeri della destra e della sinistra; l' *ignoto* sono i numeri della destra e della sinistra. Per partire dal noto ad oggetto di arrivare all' ignoto, fa d' uopo dunque partire dal rapporto dei due numeri che si cercano, per iscovrire i numeri stessi. Chiamando D il numero della destra, e S il numero della sinistra, il rapporto del numero D sarà espresso così: *D meno* 1 *uguale a S più* 1; ad una siffatta espressione io do il nome di *equazione*, e le due parti dell' espressione le chiamo *membri dell' equazione*. Ciò facendo io ho fatto delle definizioni passando dall' idea al vocabolo. Per passare dal noto all' ignoto, l' analisi non mi offre altro mezzo che la decomposizione del noto, decomposizione tale la quale mi offre in ultimo risultamento l' ignoto che cerco. Io debbo dunque decomporre l' espressione: *D meno* 1 *uguale a S più* 1; e debbo decomporla in modo da non avere altro in un membro dell' equazione che il solo D, o il solo S. Per far ciò si presentano al mio spirito i seguenti pensieri: 1° Affinchè il membro *D meno* 1 divenga il solo D, io debbo togliere il *meno* 1; 2° il membro *D meno* 1 indica che D è mancante di 1. Ora la mancanza di una quantità si toglie allorchè la quantità stessa si pone; se adunque io aggiungo 1 al membro *D meno* 1, mi rimane il solo D; 3° L' equazione essendo l' espressione della eguaglianza di due quantità, ed essendo evidente *che se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, l' uguaglianza resta*; aggiungendo ai due membri 1, avrò *D meno* 1 *più* 1 *uguale a S più* 1; o, il che è lo stesso, avrò *D uguale a S più* 1 *più* 1. Io ho trovato dunque, *che il mezzo di isolare, o di decomporre l' incognita che si trova in un membro dell' equazione unita a delle quantità negative, cioè a delle quantità precedute dal meno, si è di togliere queste quantità negative dal membro in cui si trovano, e di aggiungerle come positive, cioè come precedute dal più, nell' altro membro.* Ma io ho trovato ciò col soccorso dell' assioma: *se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità, l' uguaglianza resta.*

L' analisi fa dunque uso degli assiomi, ma essa invece di porli, per una specie d' inspirazione sul principio delle sue ricerche, come fa la sintesi, li pone nel loro ordine naturale, allorchè lo spirito è forzato dalla serie de' suoi pensieri, e dalle circostanze particolari delle sue ricerche a prestarvi attenzione (1).

(1) I mediocri ingegni spesso profittano più con un' istruzione data col metodo sintetico che coll' analitico, perchè tengon meglio dietro alla proposizione che si vuol provare se non si frappongono di mezzo altre proposizioni, specialmente quando queste sieno alquanto complicate. È vero però che si formano così menti poco atte a fare scoperte, si formano degli eruditi, degli uomini atti a giurare *in verba magistri*; ma è raro formar de' filosofi. In questa età peraltro in cui si pretende che i ragazzi divengano tosto filosofi, secondo me per far loro capir qualche cosa è molto proficuo un metodo sintetico. — Ad alcuni piacerebbe forse un *compendio di filosofia* per domande e risposte!! ed allora dopo averlo bene imparato a memoria gli alunni potrebber fare il sè bella mostra nelle conversazioni dotte, spesso senza aver bene compreso il senso di quello che dicono. Bisogna confessarlo, lo studio analitico non è per tutti, e giacchè si ama dai più qualche istruzione, è meglio darla in quel modo in cui può riuscire. Ma basti per adesso.

§ 76. Un sintetico non avrebbe seguito questo ordine; egli avrebbe principiato da una definizione così: lo chiamo *equazione* l'espressione dell' uguaglianza di due quantità. A questa definizione avrebbe fotto seguire il seguente assioma: *se a quantità uguali si aggiunge una stessa quantità l'uguaglianza resta*. Indi avrebbe eunnciato il teorema come segue: *se da un membro dell' equazione si toglie una quantità negativa, e si passa nell' altro membro come positiva, l' uguaglianza resta*. Per mezzo della definizione premessa, e dell' assioma enunciato, avrebbe dimostrato il teorema, che abbiamo recato; dopo di aver dimostrato il teorema, avrebbe proceduto alla soluzione del problema che abbiamo enunciato. L' analisi comincia dal punto ove termino la sintesi; essa incomincia dal bisogno di risolvere un problema particolare; ciò la mena all' idea dell' equazione ed alla necessità d' isolare l' incognita; questa gli presenta un assioma in soccorso, ed un teorema in risultameoto, ma notate: *l' enunciazione di una tal teorema non precede la dimostrazione, ma risulta da questa*.

§ 77. Concludiamo. La sintesi incominicia dal semplice per arrivare al composto. L' analisi parte dal composto per arrivare al semplice. La sintesi incomincia dalle definizioni, e per lo più fa uso delle *nominali*. L' analisi incomincia dalla genesi delle idee; essa non tenta di definire le idee semplici, e per le composte fa uso delle definiziuni *reali* non già delle *nominali*. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi. L' analisi non fa uso degli assiomi, se non che nel momento in cui le circostanze particolari delle sue ricerche l' obbligano ad usarli. La sintesi, dopo gli assiomi, enuncia i teoremi, a cui aggiunge la dimostrazione. L' analisi enuncia i teoremi, allorchè questi sono un risultamento necessario dei pensieri precedenti. L' analisi tanto nel principio, che nel progresso e nel termine, serba una legge invariabile, e si è di passare gradatamente dal noto all' ignoto, e di far conoscere il come ed il perchè di questo passaggio.

§ 78. Per farvi più chiaramente conoscere le leggi del metodo analitico soggiungo il seguente esempio. Noi abbiamo la coscienza del nostro pensiere, e di un soggetto pensante; supponiamo di voler cercare, se questo soggetto che pensa, sia lo stesso nostro corpo; ecco come si procederebbe col metodo analitico in questa ricerca. È certo che noi abbiamo delle idee e che le paragoniamo; se questo *io* che ha delle idee e che le paragona fosse il mio corpo stesso, o una parte di esso, o un' altra cosa simile, in poche parole, se fosse un soggetto esteso, le idee esisterebbero in questo soggetto non altrimenti che il ritratto di un uomo esiste nella tela in cui è dipinto. Or diamo per un momento a questa tela la facoltà di sentire, cioè di accorgersi del ritratto che vi è dipinto. Non essendo il ritratto di cui parliamo tutto intero in alcun punto della tela, essendosi in una parte dipinta la testa, in un' altra un braccio, nell' altra l' altro braccio, egli è certo che la parte in cui esiste l'immagine della testa non può certamente concepire l'immagine del braccio che in essa non esiste; non vi ha dunque alcuna parte della tela che possa concepire il ritratto intero. Se dunque l'*io* che ha l'idea di un uomo, di un cane, di un albero, ecc, fosse un soggetto esteso, egli non potrebbe certamente formarsi il concetto di un uomo intero, di un cane intero, di un albero intero, il che è contrario all' esperienza. Il soggetto adunque in cui esistono le nostre idee non è esteso. Giunto a questo punto un assioma mi si presenta: *ciò che non è esteso non è moltiplice*; ed un secondo assioma mi dice: *ciò che non è moltiplice è uno*. L' *io è dunque uno*, il che vale quanto dire *egli è semplice*. Ecco come l' analisi, senza premettere la definizione dell'essere semplice spiega la generazione dell' idea del semplice, e come senza premettere degli assiomi, se ne serve, quando le circostanze della ricerca l' obbligano a farne uso.

La sintesi procederebbe altrimenti. Essa comincerebbe dalla definizione dell' essere semplice dicendo: l' essere semplice è ciò che non ha parti; a questa definizione farebbe seguire un assioma, cioè: l' essere semplice è inesteso: quindi enuncierebbe un teorema nel modo seguente: l' essere esteso non può pensare; e lo dimostrerebbe nello stesso modo in cui l'abbiamo noi dimostrato.

§ 79. Se il metodo analitico, come abbiamo detto, consiste a passare gradatamente dal noto all' ignoto, cioè da una proposizione nota ad un' altra ignota, ed a spiegare il perchè di questo passaggio, quali mezzi ci offre la logica per passare da una proposizione nota ad un' altra ignota? Se lo spirito dee passare gradatamente dal noto all' ignoto, fra il noto e l' ignota dee esservi una certa similitudine. Una proposizione non può dunque condurci ad un' altra, se non si osserva fra l' una e l'altra una certa similitudine; noi in conseguenza conosceremo i mezzi logici di passare da una proposizione ad un' altra, se vedremo in quanti modi si può supporre una qualche similitudine fra una proposizione ed un' altra.

Riguardo alla loro estensione le proposizioni, come abbiamo detto, sono o universali o parti-

colari o singolari. L' estensione delle proposizioni si chiamo la loro *quantità*. Sotto un altro aspetto che si chiama la *qualità delle proposizioni*, esse si dividono in affermative e negative. Alcuni vi aggiungono le proposizioni *infinite* che sono quelle in cui la negazione non si riferisce al verbo, come per esempio: *l' anima è non mortale. Una sostanza non mortale è semplice*. Le proposizioni infinite equivalgono alle affermative.

Paragonando le proposizioni fra di esse possiamo in primo luogo, data una, farne un'altra che sia identica alla prima nel pensiere; ciò si chiama da' logici *l' equipollenza delle proposizioni*; ed essa merita la nostra attenzione.

Se io dico: *il sole illumina la terra; la terra è illuminata dal sole; la luce del sole dilegua le tenebre su la terra*, tutte queste proposizioni sono identiche fra di esse, o come dicesi *equipollenti*: esse esprimono lo stesso pensiere. Ora è evidente che se voi ammettete questa proposizione, *il sole illumina la terra*, siete obbligati ad ammettere tutte le altre che sono identiche con questa. Una proposizione vi può dunque far passare a tutte quelle che le sono identiche. Vi ho dimostrato che in tutti i raziocinii l'articolo dello spirito consiste nel percepire la relazione d' identità fra le premesse e l' illazione. Molte volte avviene che paragonando due idee complesse, espresse con segni diversi, si giunge, cambiando l' espressioni in altre espressioni identiche, a due espressioni perfettamente identiche; e così si giunge a scovrire l' identità fra queste idee complesse. Io ve ne ho dato nel § 37 un esempio, fra poco ve ne darò un altro.

§ 80. Quando in una proposizione si cambia il predicato in soggetto, ed il soggetto in predicato, questo cambiamento chiamasi *conversione*, e la proposizione che ne risulta dicesi *conversa* della prima. Così dicendo 7 è 6+1, posso dire 6+1 è 7; e questa seconda proposizione può chiamarsi conversa della prima. Vi sono dei casi in cui, ammessa una proposizione, deesi ammettere ancora la conversa; e vi sono inoltre de'casi ne'quali la conversione non può aver luogo. L' esempio rapportato appartiene alla prima specie, e l' esempio seguente alla seconda: *il triangolo è figura*, non può dirsi: *ogni figura è triangolo*; similmente dicendosi: *il cane è animale*, non può dirsi: *l' animale è cane*.

Una proposizione può farsi passare ad un'altra in due modi, o offrendovi la seconda come un' illazione della prima, o pure offrendovela come una proposizione che dee formare l' oggetto del vostro esame. Io chiamo il primo mezzo di passaggio *mezzo d'illazione*, il secondo *mezzo problematico d' invenzione*. Se voi dite: *il sole illumina la terra*, potete inferire: *la terra dunque è illuminata dal sole*; la prima proposizione vi fa passare alla seconda, facendovi riguardar questa come un' illazione della prima. È questo un *mezzo d' illazione*. Se voi dite: *il triangolo equilatero è equiangolo*, non siete autorizzato ad inferire in forza della sola conversione: *il triangolo equiangolo è equilatero*; poichè abbiam osservato che la conversione non sempre può aver luogo; la proposizione nondimeno *il triangolo equiangolo è equilatero*, dee formare l' oggetto del vostro esame, e si dee presentare al vostro pensiere per essere esaminata; voi dunque direte così: *un triangolo equilatero è equiangolo; un triangolo equiangolo sarà forse ancora equilatero?* Così vi aprite il passaggio all' esame di questa proposizione; e questo mezzo di passaggio da una proposizione ad un' altra è quello che io chiamo *mezzo problematico d' invenzione*.

Questo mezzo problematico d' invenzione è ovvio nella geometria; ma se ne possono eziandio addurre degli esempli dalla filosofia. L'uomo è un essere ragionevole, egli è ancora un animale. Noi possiamo pronunciare questa proposizione: *ogni essere ragionevole che si mostra su la terra è animale, cioè è sensitivo*. La conversa di questa proposizione sarebbe: *ogni essere sensitivo è un essere ragionevole che si mostra su la terra*. Ma noi non possiamo legittimamente inferire la seconda dalla prima; la conversione nondimeno ci presenta qui un mezzo problematico d' invenzione, facendo oggetto del nostro esame la seconda proposizione, e così paragoneremo la facoltà dell' anima dei bruti con quella dell' essere ragionevole che chiamiamo uomo.

La conversione in alcuni casi è ancora un mezzo d' illazione. Sono convertibili tutte le proposizioni universali negative, poichè se è vero che niun uomo è cane, sarà vero altresì che niun cane è uomo. La proposizione negativa non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprensione dell' attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti questi attributi insieme. Per lo contrario la proposizione negativa separa dal soggetto l' idea dell'attributo secondo tutta l'estensione sua, poichè se si nega il genere, negasi anche la spezie e l'individuo. Così se dico: *l' uomo non è un ente insensibile*, voglio dire, che non è alcuno degli enti insensibili e perciò gli separo tutti da lui. Più, ogni attributo negato di un soggetto vien negato di tutto ciò che contiensi nell' estensione che nella proposi-

zione ha questo soggetto. È questo un principio evidente il quale nasce dall' idea della proposiziane negativa. Da tutto ciò segue *che le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente congiando l' attributo in soggetto, e conservando all' attributo divenuto soggetto lo medesima universalità che aveva il primo soggetto.*

In questo caso la conversione ci somministra un mezzo d' illazione.

Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative, poichè le proposizioni singolari, come abbiamo osservato, possono riguardarsi come universali; perchè il soggetto della proposizione si prende secondo tutta la sua estensione. perciò se dico: *Pietro non è dotto*, posso ben dire: *niun dotto è Pietro.*

Riguardo alle proposizioni universali affermative, queste possono convertirsi alcune volte ma non sempre. Le definizioni, le quali, come abbiamo osservato, presentano la forma delle proposizioni, son tutte convertibili, e questa conversione, come feci vedere contro di Kant, presenta un mezzo di progresso nelle scienze del calcolo.

Quando l' attributo suppone l' intera idea del soggetto la proposizione è convertibile; ma non lo è quando l' attributo ne suppone una parte. Ora siccome non si vede sempre se l' attributo suppone l' intiera idea del soggetto, perciò i geometri esaminano sempre le proposizioni converse. e la conversione delle proposizioni universali affermative non può riguardarsi come un mezzo logico di illazione.

§ 81. Una proposizione può cambiarsi la un' altra cambiando la sola quantità, o cambiando la sola qualità. o finalmente cambiando la quantità e la qualità insieme. Esaminiamo tutti e tre questi casi.

*Ogni uomo è animale. Qualche uomo è animale;* queste due proposizioni differiscono nella sola quantità, essendo la prima universale, particolare la seconda. Queste proposizioni riguardate l' una in rapporto all' altra chiamansi *subalterne.* Esse per passare dall' una all' altra possono offrirci un mezzo d' illazione ed un mezzo problematico. Ci offrono un mezzo d' illazione, quando dalla proposizione universale si deduce la particolare. Così se è vero che ogni triangolo ha tre angoli, sarà vero ancora che alcuni triangoli hanno tre angoli. Similmente dalla falsità di una proposizione particolare si deduce la falsità della proposizione universale. Ci offrono un mezzo problematico, poichè non è permesso di concludere dal particolare all' universale; e se è vero che alcuni uomini son giusti, non ne segue parimenti esser vero che ogni uomo sia giusto.

Sebbene nondimeno non si possa concludere dal particolare all' universale, può tuttavia una verità particolare servir di occasione per esaminare se essa può rendersi universale; e le verità particolari hanno molte volte servito pel ritrovamento delle verità universali. Rechiamone un esempio, il quale farà insieme vedere come il cambiamento di un' espressione in un' altra identica perfettamente è istruttivo. Se voi prendete questi numeri 11, 9, 7, 5, conoscerete che la differenza fra il primo ed il secondo è 2, quella fra il terzo ed il quarto è ancora 2. Ora la differenza che passa fra due numeri, uno dei quali sia maggiore dell' altro, si chiama *ragione aritmetica*, ed i due numeri si chiamano l' una *antecedente della ragione* l' altro *conseguente*. L' eguaglianza poi di due ragioni aritmetiche chiamasi *proporzione aritmetica:* così la differenza fra 11 e 9, come quella fra 7 e 5, essendo 2, questi quattro numeri si dicono essere in proporzione aritmetica.

Osservate che l' antecedente può essere maggiore o minore del conseguente. Così si può dire che 9, 11, 5, 7, sono in proporzione aritmetica, come si dice che lo sono 11, 9, 7, 5. Stabilite queste nozioni, io osservo che la somma di 11 e 5 è 16, e che quella di 9 e 7 è ancora 16. Quindi scopro che in questa proporzione aritmetica la somma de' termini estremi 11 e 5, è uguale alla somma de' termini medii 9 e 7. Ma da ciò sono autorizzato a concludere generalmente che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi sia uguale a quella de' medii; poichè come abbiam veduto non si può concludere dal particolare al generale. Questa conoscenza particolare può nondimeno servirmi di occasione di esame. Io dunque mi propongo questa ricerca: *è egli vero che in ogni proporzione aritmetica la somma de' termini estremi sia uguale a quella de' termini medii?*

Io ragiono così: ne' due termini di una proporzione aritmetica la ragione può essere considerata come l' eccesso del più gran numero sul più piccolo, o come la differenza dell' uno all' altro. Or se dal più grande si toglie l' eccesso, o se si aggiunge questo eccesso al più piccolo, i due numeri nell' uno e nell' altro caso saranno uguali, o lo stesso numero. Questa proposizione è evidente a chiunque conosce il valore de' termini. Ora si possano distinguere due casi: o l' antecedente è più grande del conseguente, o il conseguente è più grande dell' antecedente. Se l' antecedente è più grande, il

primo termine meno la differenza sarà lo stesso del secondo, ed il terzo meno la differenza sarà lo stesso del quarto. In questo caso i termini della proporzione aritmetica saranno espressi così: *primo termine*, *primo termine meno la differenza*, *terzo termine*, *terzo termine meno la differenza*. La somma degli estremi è dunque espressa dal *primo termine più il terzo termine meno la differenza*; la somma dei medii, sarà espressa dal *primo termine meno la differenza più il terzo termine*, o (il che vale lo stesso) *dal primo termine più il terzo termine meno la differenza*. L'espressione della somma degli estremi è dunque identica eziandio ne' vocaboli all'espressione della somma dei medii. Queste due somme sono dunque uguali, cioè formano lo stesso numero. Lo stesso si osserva nel caso in cui l'antecedente della ragione aritmetica è più piccolo. Se l'antecedente è più piccolo, il primo termine più la differenza sarà lo stesso che il secondo, ed il terzo più la differenza sarà lo stesso del quarto. In tal caso l'espressione de' termini della proporzione sarà la seguente: *il primo termine, il primo termine più la differenza, il terzo termine, il terzo termine più la differenza*; la somma perciò degli estremi sarà espressa così: *il primo termine più il terzo termine più la differenza*, e la somma de' medii sarà espressa così: *il primo termine più la differenza più il terzo termine*; o (il che vale lo stesso) *il primo termine più il terzo termine più la differenza*. Le due espressioni della somma degli estremi e della somma de' medii son dunque in questo caso anche identiche nei vocaboli; queste due somme son dunque uguali e noi possiamo generalmente stabilire *che in ogni proporzione aritmetica la somma degli estremi è uguale alla somma de' medii.*

§ 82. Se le proposizioni sono opposte in quantità insieme ed in qualità chiamansi *contraddittorie*, come: *ogni uomo è animale*; *qualche uomo non è animale.*

Questa spezie di opposizione ci offre un mezzo d'illazione, poichè le proposizioni contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere o false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa, e se l'una è falsa, l'altra è vera. Se è vero che ogni uomo è animale, non può esser vero che qualche uomo non è animale. E se all'incontro fosse vero che qualche uomo non fosse animale, seguirebbe esser falso che ogni uomo sia animale.

Se le proposizioni che si paragonano sono differenti nella qualità, ma convengono nella quantità, allora esse son chiamate o *contrarie* o *succontrarie*. Contrarie quando sono universali come: *ogni uomo è animale*; *niun uomo è animale*; succontrarie quando sono particolari, come: *qualche uomo è animale*; *qualche uomo non è animale*. Le contrarie non possono mai essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell'altra. Ma possono essere tutte e due false, come queste due proposizioni: *ogni uomo è giusto*, *niun uomo è giusto*: non può in conseguenza dalla falsità di una dedursi la verità dell'altra.

Le succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie possono insieme esser vere, come queste: *qualche uomo è giusto*; *qualche uomo non è giusto*; ma non possono già esser false tutte e due.

§ 83. L'opposizione delle proposizioni ci somministra eziandio un mezzo problematico del quale i geometri sogliono molte volte servirsi, e che giova qui farvi conoscere. Se una proposizione forma l'oggetto del vostro esame, allora che voi non potete vedere immediatamente il rapporto fra il soggetto ed il predicato, cercando di vederlo mediatamente, avviene alcune volte che le idee medie non si presentino allo spirito, e perciò non si è nel caso di poterne intraprendere un esame diretto, allora se ne può intraprendere un esame indiretto ponendo per vera la proposizione contraddittoria a quella che si esamina e tirando innanzi il raziocinio. Accade così che se la proposizione la quale si esamina è vera, la sua contraddittoria debbe esser falsa; ma ragionando legittimamente da una proposizione falsa dovete giungere ad una illazione ancora falsa; quando dunque vi accorgete di un'illazione falsa sarete sicuro della falsità del principio da cui si deduce, e per una conseguenza legittima della verità della proposizione contraddittoria. Io cerco di esaminare, per cagion d'esempio, *se un essere può prodorre sè stesso*. Pongo che un essere produca sè stesso; un essere che produce dee esser esistente, poichè altrimenti non agirebbe producendo sè stesso. Da un'altra parte questo essere non dee esistere che dopo la sua produzione; esso esiste dunque prima della sua produzione; e non esiste prima della sua produzione. Ciò involve contraddizione. Dalla supposizione dunque che un essere produca sè stesso nasce una contraddizione; questa supposizione perciò è falsa, e quindi è vera la sua contraddittoria, cioè *che niun essere può produrre sè stesso*. Quando dunque la proposizione contraddittoria a quella che si esamina mena ad un'assurdità, la proposizione che si esamina è vera. Io cerco *se un Dio giusto può punire l'uomo virtuoso, e premiare l'uomo vizioso*. Pongo che un Dio giusto punisca l'uo-

mo virtuoso e premii il vizioso. Iddio dunque in questa supposizione non dispensa a ciascuno la pena ed il premio secondo il proprio merito. Ma un essere che opera in tal modo non è giusto, il che contraddice l'ipotesi; poichè nella proposizione in esame si suppone che Dio sia giusto; Iddio perciò non può punire l'uomo virtuoso e premiare l'uomo vizioso. Quando dunque un'illazione distrugge l'ipotesi, cioè la natura del soggetto della proposizione, questa illazione si dee rigettare unitamente al principio da cui deriva, ed ammettere per vera la proposizione contraddittoria a questo principio.

I logici hanno chiamata questa specie di dimostrazione *dimostrazione indiretta* o *apagogica*. Essa è un mezzo analitico d'invenzione.

§ 84. Concludiamo. I mezzi logici per passare da una proposizione ad un'altra sono di due modi, alcuni sono mezzi d'illazione, altri sono mezzi problematici. Tutti questi mezzi ci vengono somministrati dalla *equipollenza* delle proposizioni, dalla loro *conversione* e dalla loro *opposizione*. L'opposizione si trova quando le proposizioni differiscono o nella quantità, o nella qualità, o nella quantità e qualità insieme.

Su i mezzi d'illazione è stabilito il modo di ragionare che i logici chiamano *conseguenza immediato*. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace contiene una conseguenza di un principio logico. Per esempio: *il sole illumina la terra, la terra dunque è illuminata dal sole*; quest'entimema è una conseguenza immediata, poichè il sillogismo ipotetico sarebbe il seguente: *se il sole illumina la terra, la terra è illuminato dal sole*; *ma il sole illumino* ecc. Ora la premessa *se il sole illumina la terro*, *la terro è illuminata dal sole* è la conseguenza del principio logico dell'equipollenza delle proposizioni.

## CAPO VIII

### Riassunto della logica per domande e per risposte

D. Che cosa è *sensazione*?

R. Il piacere è una sensazione, ed il dolore è pure una sensazione.

D. Solamente il piacere ed il dolore sono sensazioni?

R. Si dicono eziandio *sensazioni* il vedere per mezzo degli occhi, l'udire de' suoni per mezzo delle orecchie, l'accorgersi per mezzo del tatto dell'asprezza e della levigatezza di una superficie. Si dicono sensazioni gli odori, i sapori, il caldo, il freddo in quanto sono in noi. In una parola ciò che nasce immediatamente in noi, in seguito di un moto prodotto ne' nostri sensi, e che è distinto dal moto, si chiama *sensazione*.

D. Che cosa è *anima*?

R. L'anima è ciò che è capace di sensazioni.

D. Che cosa è *esteso*?

R. È ciò che è lungo, largo e profondo.

D. Che cosa è *corpo*?

R. È un esteso che può esser mosso.

D. Che cosa è *animale*?

R. L'animale è ciò che è composto di un corpo e di un'anima.

D. L'animale è la stessa cosa dell'essere sensitivo, o dell'essere animato?

R. È la stessa cosa.

D. Perchè?

R. Perchè un essere sensitivo è un essere capace di sensazioni. Un essere capace di sensazioni è un essere in cui, oltre un corpo, vi è un'anima. Un essere animato è un essere che oltre il corpo ha un'anima.

D. Che cosa è *idea*?

R. L'idea è il semplice pensiere di un oggetto senza che gli si attribuisca o che gli si rifiuti alcuna qualità.

D. Che cosa è *giudizio*?

R. Il giudizio è un pensiere con cui non solamente si percepisce un oggetto, ma eziandio gli si attribuisce o gli si rifiuta una qualità.

D. Che cosa è *raziocinio*?

R. Il raziocinio è un dedurre un giudizio da due giudizii i quali hanno una idea comune.

D. Che cosa è *termine*?

R. L'idea espressa colle parole.

D. Che cosa è *proposizione*?

R. È il giudizio espresso colle parole.

D. Che cosa è *discorso* o *argomento*?

R. È il raziocinio espresso colle parole.

D. Che cosa è *scienza*?

R. Una serie di raziocinii destinata a darci la conoscenza la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi.

D. Che cosa è *filosofia*?

R. È la scienza del pensiere umano.

D. Che cosa è *logica*?

R. È la scienza del raziocinio.

D. Dalle definizioni della filosofia e della logica, che è una parte della filosofia, sembra potersi dedurre che la filosofia contiene i principii e le leggi di tutte le scienze?

R. Questa deduzione è giusta.

D. Vi è qualche animale su la terra capace di scienza?

R. Vi è l' uomo.

D. Perchè l' uomo è capace di scienza?

R. Perchè l' uomo è un animale ragionevole.

D. Come sapete che l' uomo è ragionevole, cioè capace di raziocinio?

R. Ciascun uomo percepisce in sè stesso l' esistenza del raziocinio.

D. Come si chiama questa percezione di ciò che accade nell' anima nostra?

R. Si chiama *coscienza*, o *senso intimo*, *senso interno*.

D. Come si chiama ciò che è percepito dalla coscienza?

R. Si chiama *fatto interno*.

D. Vi sono forse degli altri fatti, oltre de' fatti interni?

R. Vi sono i fatti esterni.

D. Quali sono i fatti esterni?

R. Sono quelle cose che si percepiscono per mezzo de' sensi esterni.

D. Dunque generalmente si dice *fatto* ciò che si manifesta sia per mezzo de' sensi esterni, sia per mezzo del senso interno?

R. Appunto.

D. Che cosa è *individuo*?

R. Ciò che esiste o che si concepisce come perfettamente determinato.

D. Che cosa è *specie*?

R. Ciò che hanno d' identico più individui.

D. Che cosa è *genere*?

R. Ciò che hanno d' identico più specie.

D. Vi sono specie che sono pure generi?

R. Vi sono alcune specie le quali sono generi, rispetto ad alcune cose, e specie, rispetto ad altre. Così animale è genere rispetto all' uomo ed alla bestia, ed è specie riguardo a vivente.

D. Fra i generi ve n' è alcuno che non è specie, e fra le specie ve n' è alcuna che non è genere?

R. Vi è un *genere supremo* il quale non è specie. Così *l' esistenza* è genere supremo; e vi è una specie la quale non è genere e chiamasi *specie infima*, la quale non comprende sotto di sè che soli individui. Così l'*uomo* è una specie infima, ma fa d' uopo notare che alcune volte ciò, che si riguarda come specie infima, può eziandio sotto un altro punto di veduta riguardarsi come genere. Così alcuni geografi distinguono due specie di uomini, *gli uomini bianchi*, e gli *uomini negri*.

D. Che cosa è una idea *singolare*?

R. È l' idea di un individuo.

D. Che cosa è l' idea *universale* o *generale*?

R. È l' idea di una specie o di un genere.

D. Che cosa è l' idea semplice?

R. È un' idea la quale non ha elementi dai cui insieme risulti; laddove una idea complessa o composta è quella che risulta dallo insieme di più idee elementari nelle quali può decomporsi.

D. Quale idea è più semplice, quella dell' individuo o quella della specie?

R. L'idea dello individuo ha la massima composizione; quella della specie è più semplice di quella dello individuo, e quella del genere è più semplice di quella della specie; e generalmente le idee più sono universali più sono semplici.

D. Che cosa è *l' estensione* dell' idea universale?

R. È il numero degli individui a cui può applicarsi l' oggetto dell' idea universale.

D. Che cosa è *la comprensione* dell'idea universale?

R. È il numero delle idee elementari che costituiscono l' idea universale.

D. In che ragione sono l' una all' altra l' estensione e la comprensione dell' idea universale?

R. Sono in ragione inversa l' una dall' altra; cioè dove la comprensione è maggiore l' estensione è minore, e dove l' estensione è maggiore la comprensione è minore. Così la comprensione nell' idea di *animale* è minore della comprensione nella idea di *uomo*; ma l' estensione dell' idea di animale è maggiore dell' estensione dell' idea di uomo. Nello individuo la comprensione è la massima e l' estensione è la minima; poichè la idea di un individuo è la più complessa che sia possibile, e l' individuo non può predicarsi di un altro individuo. Nel genere supremo poi la comprensione è la minima, poichè l' idea del genere supremo è perfettamente semplice; e l' estensione è la massima, poichè il genere supremo può applicarsi a tutte le cose esistenti. Così l'idea di esistenza è semplice, e la esistenza conviene tanto a Dio che alle creature, e tanto alle sostanze che alle qualità.

D. Che cosa è *sostanza*?

R. Ciò che sussiste, o una esistenza sussistente.

D. Che cosa è *qualità*?

R. Ciò che è inerente in un soggetto, o una esistenza inerente. La qualità si appella ancora *modo*.

D. Le nostre idee dunque sono o idee di sostanza, o di modo, o di sostanze modificate?

R. Appunto tali sono.

D. Ma si parla pure nella filosofia di un' altra divisione delle idee, cioè dell' *idee concrete* e delle *idee astratte*; spiegatemi questa distinzione.

R. L' idea concreta è l' idea singolare di una sostanza modificata, cioè di un individuo. L'idea astratta è l' idea di una parte dell' individuo. L' idea universale è perciò una idea astratta. Ma sebbene ogni idea universale sia astratta, non può dirsi che ogni idea astratta sia universale. L' idea astratta può essere o idea di sostanza, o di modo. L' idea concreta dee essere l' idea di sostanza modificata.

D. Che cosa è *definizione ?*

R. La definizione di un vocabolo consiste nel sostituirgli un certo numero di altri vocaboli che non sono sinonimi del primo, e la cui riunione esprima la stessa idea che si lega al vocabolo che si definisce, e che si chiama il *definito*.

D. Si possono definire tutti i vocaboli ?

R. I vocaboli che sono segni d' idee semplici non possono definirsi

D. Perchè ?

R. Perchè nella definizione si decompone l'idea complessa legata al definito, e l' idea semplice è indecomponibile.

D. Quali sono le regole principali di una esatta definizione ?

R. Sono tre : 1.° la definizione sia chiara: 2.° si faccia pel genere prossimo e per la differenza specifica : 3.° sia reciproca col definito, cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito.

D. Qual è la materia del giudizio ?

R. È l' idea di un oggetto, e l' idea di una qualità che all'oggetto si attribuisce o si rifiuta. L' oggetto si chiama il *soggetto* del giudizio, e la qualità si chiama *il predicato* o *l'attributo*.

D. Qual è la forma del giudizio ?

R. È l' atto della mente cha unisce o rifiuta il predicato al soggetto. Questa forma è espressa da *è*, o *non è*.

D. Che cosa è *giudizio necessario?*

R. Il giudizio necessario consiste nell' attribuire o nel rifiutare necessariamente il predicato al soggetto.

D. Che cosa è *giudizio contingente ?*

R. Il giudizio contingente consiste nello attribuire o nei rifiutare il predicato al soggetto non necessariamente.

D. Datemi un segno per distinguere il giudizio necessario dal giudizio contingente ?

R. Il giudizio affermativo è necessario quando tolto il predicato si distrugge l' idea del soggetto. È poi contingente, quando tolto il predicato non si distrugge l'idea del soggetto. Un giudizio negativo è necessario, quando affermato il predicato si distrugge l'idea del soggetto ; è contingente quando affermato il predicato non si distrugge l' idea del soggetto.

D. Che cosa segue da queste definizioni ?

R. Segue che ogni giudizio necessario è identico, e che ogni giudizio contingente è sintetico, cioè tale che il predicato e aggiunto al l' idea del soggetto. Segue pure che la sola esperienza può somministrarci de' giudizii sintetici.

D. Quale è la dottrina di Kant su i giudizii identici e sintetici ?

R. Kant chiama i giudizii identici giudizii *analitici*, ed insegna che tutti i giudizii analitici sono necessarii; ma non già che tutti i giudizii necessarii sono analitici, dovendosi ammettere de' giudizii sintetici necessarii, o *a priori*.

D. Che cosa bisogna pensare di questa dottrina kantiana ?

R. Bisogna rigettarla come falsa. Bisogna ammettere le seguenti proposizioni : 1.° Tutti i giudizii identici o analitici sono necessarii : 2.° Tutti i giudizii necessarii sono identici : 3.° Tutti i giudizii sintetici sono contingenti: 4.° Tutti i giudizii contingenti sono sintetici.

D. Che cosa è *assioma ?*

R. È una proposizione necessaria evidente per sè stessa.

D. Quale è l' espressione generale o la formola di tutti gli assiomi ?

R. È il principio d' identità , o quello del mezzo escluso fra i contraddittorii.

D. Qual è il principio d' identità ? E quale è quello del mezzo escluso fra i contraddittorii?

R. Il principio d' identità è: *ciò che è è:* o *ciò che non è è ciò che non è.* Vi è anche il principio d' identità negativo, ed è : *Ciò che è non è ciò che non è ; o ciò che non è non è ciò che è.*

Il principio del mezzo escluso è il seguente : *Ogni cosa o è, o non è.*

D. Che cosa è *il principio di contraddizione ?*

R. Il principio di contraddizione è la seguente proposizione : *è impossibile che una cosa sia, ed insieme non sia.*

D. Qual relazione ha il principio di contraddizione co'due principii d'identità, e del mezzo escluso fra i contraddittorii ?

R. I due principii enunciati si possono dedurre dal principio di contraddizione; perciò tutti gli assiomi in ultima analisi si risolvono nel principio di contraddizione.

D. In quanti modi si possono considerare le proposizioni ?

R. Si possono considerare in quattro modi ; cioè per la loro *quantità*, per la loro *qualità*, per la loro *relazione*, e per la loro *modalità*.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla quantità?

R. Si dividono in *singolari*, *universali* e *particolori*. Le proposizioni singolari son quelle il cui soggetto è un individuo o una cosa singolare: le universali son quelle il cui soggetto è una specie o un genere che si prende in tutta la sua estensione: le proposizioni particolari son quelle il cui soggetto è un genere, o una specie che non si prende in tutta la sua estensione.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla qualità?

R. Si dividono in affermative, in negative ed infinite. Le affermative son quelle il cui predicato si attribuisce al soggetto; le negative son quelle in cui il predicato si rifiuta al soggetto; le infinite son quelle in cui la negazione non si riferisce al verbo, ma si riferisce o al soggetto, o al predicato, o a tutti e due.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla relazione?

R. In *categoriche*, in *condizionali* ed in *disgiuntive*. La proposizione categorica è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto senza alcuna condizione. La condizionale è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto sotto una data condizione. La disgiuntiva è quella in cui si afferma del soggetto uno fra i molti predicati, ma senza determinar quale.

D. In quante specie si dividono le proposizioni riguardo alla modalità?

R. In *problematiche*, in *assertorie* ed in *necessarie*, o *apodittiche*. La problematica è quella in cui il predicato si afferma poter convenire o non convenire al soggetto. L'assertoria è quella in cui il predicato si afferma o si nega del soggetto attualmente, ma non necessariamente. L'apodittica è quella in cui il predicato si afferma o si nega necessariamente del soggetto.

D. Quale è l'estensione dell'attributo nella proposizione affermativa?

R. L'attributo nella proposizione affermativa è unito al soggetto secondo tutta l'estensione che il soggetto ha nella proposizione. Esso non è affermato secondo tutta l'estension sua, se questa è maggiore di quella del soggetto; ma questa estensione in tal caso è ristretta da quella del soggetto.

D. Come si prende l'attributo della proposizione affermativa riguardo alla sua comprensione?

R. L'attributo di una proposizione affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione.

D. Come si prende l'attributo della proposizione negativa riguardo alla sua estensione?

R. L'attributo di una proposizione negativa dee sempre prendersi generalmente, cioè secondo tutta la sua estensione. Esso vien pur negato di tutto ciò che contiensi nell'estensione che nella proposizione ha il soggetto.

D. Come dee prendersi l'attributo della proposizione negativa riguardo alla sua comprensione?

R. La proposizion negativa non separa dal soggetto tutte le parti della comprensione dell'attributo; ma ne separa solamente l'idea totale ed intera composta di tutti i suoi elementi insieme.

D. Di quanti giudizii consta un raziocinio?

R. Il raziocinio come atto intellettuale consta di tre giudizii.

D. Quale istruzione ci reca il raziocinio?

R. Il raziocinio c'istruisce in due modi: 1.° perchè ordina e classifica le nostre conoscenze: 2.° perchè ci mena a conoscenze che non potremmo avere senza di esso.

D. Su qual principio sono appoggiate le deduzioni del raziocinio?

R. Sul principio d'identità il quale comprende le seguenti proposizioni: 1.° Ciò a cui conviene la definizione conviene il definito; 2.° Ciò a cui conviene il definito conviene la definizione; 3.° Ciò a cui non conviene la definizione non conviene il definito; 4.° Ciò a cui non conviene il definito non conviene la definizione; 5.° Ciò che si dee affermare del genere o della specie si dee affermare della specie o dell'individuo; 6.° Ciò che ripugna al genere o alla specie ripugna alla specie o all'individuo.

D. In quanti modi si può considerare il raziocinio?

R. In due modi: cioè riguardo alla materia e riguardo alla forma. La materia consiste ne' giudizii che lo compongono; la forma nella connessione delle premesse colla illazione.

D. Che cosa è l'*antecedente* del raziocinio; che cosa è il *conseguente*; e che cosa è la *conseguenza*?

R. Le premesse costituiscono l'antecedente; l'illazione costituisce il conseguente; e la connessione fra le premesse e l'illazione costituisce la conseguenza.

D. Quando un raziocinio è materialmente vero, e quando lo è formalmente?

R. Un raziocinio può essere materialmente vero e formalmente falso; e ciò avviene quando tutti e tre i giudizii sono veri, ma vi è *conseguenza*. Può pure essere formalmente vero e materialmente falso; ciò avviene quando vi è la conseguenza; ma tutte e due le premesse o una almeno è falsa:

D. Può egli avvenire che un raziocinio sia

formalmente vero, e che essendo vero le premesse sia falsa l'illazione?

R. Ciò è impossibile.

D. Perchè?

R. Perchè quando il raziocinio è formalmente vero vi è la relazione d'identità fra l'antecedente ed il conseguente o l'illazione: questa identità si può chiamare *identità formale* del raziocinio. Perciò quando il raziocinio è formalmente vero la falsità di tutte e due o di una delle premesse porta la falsità della illazione.

D. Il raziocinio, considerato riguardo alla materia, in quante specie può dividersi?

R. Si divide in *raziocinio puro*, *empirico* e *misto*. Il puro è quello in cui tutti i giudizii son puri o necessarii: l'empirico è quello in cui tutti i giudizii son contingenti e sperimentali: il misto è quello in cui una delle premesse è un giudizio necessario, ed un'altro un giudizio contingente e sperimentale.

D. Tutti questi raziocinii hanno qualche cosa di essenziale in cui convengano?

R. Tutti debbono avere la forma del raziocinio la quale è la identità formale.

D. Da ciò pare che formando nel raziocinio empirico una proposizione condizionale il cui antecedente sia costituito dalle premesse, ed il conseguente dall'illazione, il raziocinio empirico possa ridursi al misto?

R. Appunto; e da ciò segue ancora che non vi sono scienze perfettamente empiriche, ma che tutte le scienze si dividono in pure e miste.

D. Che cosa è *sillogismo?*

R. Il sillogismo è quel modo di argomentare in cui tutti e tre i giudizii costituenti il raziocinio sono espressi colle parole, e che perciò consta di tre proposizioni.

D. Che cosa è *il termine maggiore* del sillogismo?

R. Il termine maggiore del sillogismo è il predicato della illazione; *il termine minore* è il soggetto della stessa illazione.

D. Che cosa è *il termine medio?*

R. È il termine con cui si paragonano successivamente il maggiore ed il minor termine.

D. Che cosa è la *maggiore* del sillogismo?

R. È la proposizione composta dal termine medio e dal termine maggiore.

D. E la *minore?*

R. È la proposizione composta dal termine minore e dal termine medio.

D. Quali sono le regole sillogistiche?

R. Queste regole sono le otto seguenti: 1.° Il sillogismo dee constare di tre termini; 2.° I termini maggiore e minore non debbono esser presi nella illazione più universalmente che nelle premesse; 3.° Il termine medio non deve entrare nella conclusione; 4.° Il termine medio dee, almeno una volta, esser preso universalmente; 5.° Da due proposizioni affermative non può dedursi una illazione negativa; 6.° Da due premesse negative non si può conchiudere; 7.° Da due premesse particolari non si può conchiudere; 8.° La conclusione dee sempre seguire la parte più debole. S'intende per *parte più debole* la proposizione negativa riguardo all'affermativa, e la particolare riguardo all'universale.

D. Quale è lo scopo di queste regole?

R. Di fare che il sillogismo sia formalmente vero.

P. Si potrebbe addurre qualche principio generale per conoscersi la verità formale del sillogismo?

R. Questo principio è l'identità fra le premesse e l'illazione. Questo principio potrebbe ancora esprimersi così: *nel sillogismo vi dee essere un termine comune all'illazione e ad una delle premesse, ed una proposizione la quale esprima l'identità o parziale o perfetta fra gli altri due termini che si trovano nell'illazione e questa stessa premessa.*

D. Che cosa è *entimema?*

R. È un modo di argomentare, in cui una delle premesse si tace.

D. L'entimema può in conseguenza ridursi al sillogismo?

R. Vi si riduce esprimendo ciò che si tace, e che necessariamente si sottintende.

D. Che cosa è *epicherema?*

R. È un modo di argomentare, in cui a ciascuna premessa del sillogismo o ad una di esse si soggiunge la prova.

D. Che cosa è *induzione?*

R. È un modo di argomentare in cui si conchiude convenire alla specie ciò che conviene agl'individui: o al genere ciò che conviene alla specie.

D. Che cosa è *sorite?*

R. Il sorite consiste a legare molte proposizioni in modo che il predicato della prima passi in soggetto della seconda, ed il predicato della seconda in soggetto della terza, e così di seguito, finchè nell'illazione si unisca il soggetto della prima proposizione col predicato dell'ultima.

D. Il sorite può esso ridursi al sillogismo?

R. Il sorite è un compendio di più sillogismi. Il numero de' sillogismi che comprende un sorite corrisponde al numero de' termini comuni, cioè de' termini medii.

D. Che cosa è il *dilemma?*

R. Il dilemma è un argomento composto nel

quale, dopo d'avere con una proposizione disgiuntiva accennate le diverse parti di un tutto si conclude del tutto la stessa cosa che si conclude delle diverse parti.

D. Il dilemma può esso ridursi al sillogismo?

R. Certamente vi si può ridurre. Esso è un sillogismo ipotetico, il cui conseguente è una proposizione ipotetica e toglie il tutto.

D. Pare dal detto fin qui che ogni modo di argomentare possa riferirsi all'argomento a tre termini, cioè al sillogismo, come alla forma primitiva ed essenziale del raziocinio?

R. Certamente ogni modo di argomentare si riduce al sillogismo, e le regole stabilite per questo debbono applicarsi a tutti gli altri, ed esser sufficienti per assicurarne l'esattezza.

D. Ma come l'induzione può anche ridursi al sillogismo?

R. L'induzione è un entimema contenuto sotto questo sillogismo categorico generale; *ciò che conviene o non conviene a ciascuno inferiore, conviene eziandio o non conviene a tutto il superiore, sotto di cui l'inferiore è contenuto. Ma A conviene o non conviene a ciascuno inferiore; A dunque conviene o non conviene a tutto il superiore.*

Si dice *inferiore* l'individuo riguardo alla sua specie; e la specie riguardo al suo genere.

D. Che cosa è *metodo*?

R. È il modo di ordinare le diverse proposizioni che costituiscono una scienza o un trattato scientifico.

D. Quanti metodi vi sono?

R. Due, cioè il *metodo analitico* ed il *metodo sintetico*.

D. Spiegate questi due metodi.

R. Il metodo analitico è quel metodo con cui può trovarsi la verità ignota. Il metodo sintetico è quel metodo con cui può insegnarsi o provarsi la verità nota. Il metodo analitico è perciò detto *metodo d'invenzione*, ed il metodo sintetico *metodo di dottrina*.

D. Ma non si dice pure che il metodo analitico è il *metodo di risoluzione*, ed il metodo sintetico è il *metodo di composizione*?

R. Il metodo analitico è metodo di risoluzione, perchè parte dal composto per andare al semplice; laddove il metodo sintetico partendo dal semplice per andare al composto è perciò metodo di composizione.

D. Spiegatemi le leggi che segue il metodo analitico detto anche semplicemente *analisi*, e le leggi che segue il metodo sintetico detto semplicemente *sintesi*.

R. L'analisi segue una sola legge, ed è di partire dal noto per passare gradatamente all'ignoto, e facendo vedere il come ed il perchè di questo passaggio. Nell'analisi ciascuno antecedente non è solamente una condizione per intendere ciò che segue, ma è un principio che mena lo spirito alla conoscenza di ciò che segue.

D. Spiegate come procede la sintesi.

R. La sintesi presenta di primo slancio allo spirito una serie di definizioni, principiando sempre dalle idee più universali, e passando a quelle che sono meno universali. Indi premette alcuni principii generali che crede evidenti. Finalmente enuncia de' teoremi o de' problemi a' quali soggiunge la dimostrazione.

D. Se l'analisi consiste a passare gradatamente da una proposizione nota ad un'altra ignota, la logica ci somministra forse de' principii generali per questo passaggio?

R. Ce ne somministra nella dottrina del paragone delle proposizioni o delle proprietà relative di queste proposizioni.

D. Quali sono questi principii?

R. Essi sono di due specie; alcuni sono *mezzi di deduzione*; altri son *mezzi problematici di invenzione*.

D. Spiegatemi gli uni e gli altri.

R. Le proposizioni fra di esse sono *equipollenti*, quando con diverse espressioni esprimono lo stesso giudizio. Sono *converse*, quando il predicato di una è soggetto nell'altra, ed il soggetto della prima è predicato nell'altra. Sono *opposte* quando differiscono o nella sola quantità, o nella sola qualità, o nella qualità e quantità insieme. L'equipollenza, la conversione e la opposizione ci somministrano questi mezzi di passaggio da una proposizione ad un'altra.

D. Spiegatemi ciò particolarmente.

R. La equipollenza ci somministra un mezzo legittimo d'illazione, poichè dalla verità o dalla falsità di una proposizione si conclude la verità o la falsità della proposizione equipollente. La conversione in alcuni casi ci somministra un mezzo problematico d'invenzione; in altri un mezzo legittimo di deduzione. Le proposizioni universali affermative non sono convertibili in forza della loro forma; ma possono esserlo alcune volte per la loro materia; perciò non possono offrire un mezzo legittimo d'illazione; ma solamente un mezzo problematico d'invenzione. Le proposizioni universali negative possono convertirsi semplicemente cangiando l'attributo in soggetto, e conservando all'attributo divenuto soggetto la sua universalità; in questo caso dunque la conversione ci somministra un mezzo d'illazione. Sono anche convertibili tutte le proposizioni singolari negative; poichè le proposizioni singolari possono riguardarsi come universali.

D. Spiegate quali mezzi ci offre l' opposizione delle proposizioni?

R. Quando due proposizioni differiscono nella sola quantità in modo che una sia universale, particolare l'altra, si chiamano *subalterne*. Esse ci offrono un mezzo d' illazione ed un mezzo problematico. Poichè dalla verità della proposizione universale si deduca la verità della particolare, e sebbene dalla verità della particolare non possa dedursi la verità della universale, pure la verità di una proposiziona particolare può servire di occasione per trovare la verità della universale presentando questa allo spirito come un oggetto di esame.

D. Che cosa ne segue quando le proposizioni son differenti solamente nella qualità?

R. In questo caso esse sono o *contrarie* o *succontrarie*. Le prime son tutte e due universali: le seconde tutte e due particolari. Le prime non possono tutte e due essere insieme vere; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell' altra; ma possono essere tutte e due false; perciò dalla falsità di una non può dedursi la verità dell' altra. Le succontrarie, per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono essere insieme tutte e due vere, ma non tutte e due false; perciò, se una è falsa, l' altra è vera.

D. Che cosa ne segue quando le proposizioni sono opposte in quantità ed in qualità insieme?

R. Siffatte proposizioni si chiamano *contraddittorie*. Esse non possono essere insieme nè tutte e due vere, nè tutte e due false; perciò dalla verità di una si deduce la falsità dell' altra, e dalla falsità di una si deduce la verità dell' altra.

D. L' opposizione della proposizione non ci somministra essa alcun altro mezzo di passaggio da una proposizione ad un' altra?

R. Alcune volte quando si esamina una proposizione, si suppone vera la sua contraddittoria, e quando da questa supposizione ne risulta una contraddizione, ciò fa vedere che questa supposizione è falsa, e perciò si dee ammettere come vera la sua contraddittoria. In questo caso l' opposizione ci somministra un mezzo problematico d' invenzione.

D. Quel modo particolare d'argomentare, che i logici chiamano *conseguenza immediata*, pare che sia appoggiato alle proprietà relative delle proposizioni?

R. Per lo appunto. La conseguenza immediata è un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa che si tace è l' illazione di un principio logico, il quale enuncia una proprietà relativa delle proposizioni.

# DELLA PSICOLOGIA

## CAPO I

### Della coscienza o della sensibilità interna

§ 1. Giovanetti, noi abbiamo già terminato la logica *pura*, e dobbiamo seguire il nostro studio della filosofia. Io vi dissi che dopo la logica pura vi avrei dato gli elementi della *Metafisica*, scienza a cui oggi si è dato il nome d'*Ideologia*. Io vi dissi di più, che mi son proposto di seguire ne' miei elementi filosofici il metodo di *analisi*, e vi feci conoscere che con questo metodo si passa gradatamente dal noto all' ignoto. Ciò che vi è noto in questo momento è la logica pura; questa dee dunque farvi passare ad un' altra scienza, ed in ciò che v'insegnai in questa logica, dovete trovare il come ed il perchè di un tal passaggio. Così voi legherete insieme non solamente le diverse parti di una scienza, ma tutte le scienze ancora che compongono quella che noi chiamiamo *Filosofia*. Questo metodo han seguito gli uomini di genio: esso distingue i grandi uomini da coloro che posseggono una massa informe di conoscenze senza connessione.

§ 2. Ritorniamo dunque indietro; rendiamoci un conto esatto di ciò che abbiamo trattato nella logica pura, e cerchiamo che cosa ci rimane di esaminare, per avere una conoscenza completa di ciò che è stato finora l' oggetto delle nostre ricerche.

Nella logica abbiamo osservato l' esistenza del raziocinio: ivi l' abbiamo decomposto nelle *premesse* e nella *illazione*: indi abbiamo osservato che tanto l' illazione, che le premesse sono dei *giudizii*, ed abbiamo decomposto il giudizio, riguardo alla sua materia, nel soggetto e nel predicato. Il pensiere del soggetto, e quello del predicato gli abbiamo chiamati *percezioni*, *idee*, *concetti*, vocaboli che abbiamo avvertito di usare allora indifferentemente nello stesso senso. Qui ci siamo fermati nell' analisi del raziocinio, nè abbiamo cercato come si formano questi pensieri del soggetto e del predicato, i quali sono gli elementi necessarii di ogni nostro giudizio. L' analisi dunque, che nella logica abbiam fatto del raziocinio, ci apre il passaggio all' analisi delle *percezioni* delle *idee*, de' *concetti*. Ma per conoscere come lo spirito forma le sue idee è necessario esaminare quali sono le sue forze, e come egli le usa nella formazione delle idee. La logica dunque ci apre il passaggio alla scienza delle forze dello spirito, o in altri termini, alla scienza delle facoltà dello spirito.

Inoltre abbiamo dimostrato nel capitolo IV che qualunque raziocinio è necessariamente composto di tre giudizii; ora questi giudizii si fanno successivamente, e nel momento dell'illazione debbono anche esser presenti allo spirito le premesse; lo spirito ritiene dunque un pensiere che aveva formato. Più, concatenando molti raziocinii si formano le scienze; ma le scienze si formano in diverse epoche della vita. Voi non avete certamente appreso la logica in un sol giorno: le vostre lezioni della logica sono state framezzate da altre occupazioni; dopo di avere studiato una lezione di logica, avete mangiato, siete stato al passeggio, avete dormito, ed indi siete venuti alla scuola per ripetere la lezione che avevate imparato; lo spirito ha dunque la facoltà di ritenere i pensieri che ha formato, e di ripeterli; senza questa facoltà il raziocinio e le scienze non potrebbero avere esistenza. Per esser dunque completo l' esame del raziocinio è necessario inoltre di esaminare la facoltà di cui parliamo, e voi già sospettate che, per esaminare esattamente alcune facoltà dello spirito, fa d' uopo esaminarle tutte. La scienza del raziocinio vi apre dunque il passaggio a quella delle facoltà dello spirito: alla scienza delle facoltà dello spirito io do il nome di *Psicologia*; e questa, come vedremo, è una parte dell' *Ideologia*.

§ 3. Molti filosofi, credendo di seguire il metodo analitico incominciano la filosofia dall' analisi delle facoltà dello spirito, e fanno a questa seguire la logica. Diffatto, mi si potrebbe obbiettare, perchè dopo di averci presentato

nelle idee gli elementi del giudizio, non rimontate alla sorgente delle idee, la quale consiste nelle facoltà dello spirito? A questa obbiezione io rispondo facilmente osservando che l'analisi parte dal composto per arrivare al semplice; io son perciò partito dal raziocinio, che è un pensiero composto, e son giunto alle idee. Ma qui poi mi sono arrestato; poichè l'esame dell'origine delle idee, e perciò dello stato originario del nostro spirito, è un esame che non doveva farsi sul principio.

Il discorso è perciò una serie di raziocinii, è il termine, o l'effetto totale di tutte le operazioni del nostro spirito. Questo effetto dee avere la sua causa efficiente: questa causa efficiente sono le diverse potenze, o facoltà dello spirito. Passando dunque dall'esame del raziocinio a quello delle facoltà dello spirito, passiamo dall'esame dell'effetto a quello della causa; ora il metodo analitico procede dalla conoscenza dell'effetto a quella della causa, poichè l'effetto è prima noto, che la causa.

Inoltre l'esame della facoltà dello spirito è complicato, nel mentre che l'esame del raziocinio puro è più semplice. Il mio metodo è dunque perfettamente analitico.

§ 4. Noi dobbiamo dunque trattare della *Psicologia*. Ma donde incominceremo questa scienza? Nel trattar della logica, io vi feci osservare in voi un fatto, e questo è il raziocinio. Dall'esistenza di questo composto abbiamo preso le mosse per percorrer la logica. Nell'analisi di questo fatto ci siam fermati al pensiere di un soggetto, ed a quello di un predicato.

Ora il soggetto di tutti i nostri giudizii particolari e concreti dee essere o l'*io*, o qualche cosa fuori del *me*: è questa una verità incontrastabile. Quando voi dite: *io sono afflitto*; il soggetto del giudizio è il vostro stesso essere. Voi dunque avete in tal caso la percezione di voi stesso, del vostro essere, del vostro *me*; voi avete ancora la percezione dell'*afflizione*, e la riguardate come un modo che è in voi, che *modifica* il vostro essere; senza queste due percezioni del proprio *me*, e di una *maniera di essere del me* voi non potreste formare giammai il giudizio espresso da questa proposizione: *io sono afflitto*. Allorchè dite: *il piombo è pesante*, il soggetto di questo giudizio non è il vostro essere, ma una cosa distinta da voi, e la qualità che attribuite ad un tal soggetto, la quale è il *peso*, è anche esterna al vostro essere. Tutti i nostri giudizii particolari e concreti hanno dunque per soggetto o *l'io*, cioè il proprio essere, o un oggetto esterno al *me*, *un fuor di me*; *e tutte le nostre percezioni particolari debbono essere o percezioni del me*, *e delle sue modificazioni*, o di un *fuor di me e delle sue modificazioni*. La facoltà che ha lo spirito di percepire sè stesso, e le sue modificazioni, appellasi *coscienza*, o *sensibilità interna* (1).

§ 5. Ma queste percezioni del *me*, e di un *fuor di me* sono state sempre in noi? Sono esse forse percezioni primitive, o secondarie? Ecco una quistione fondamentale nella Psicologia. Incominciamo dalla prima percezione, vale a dire dalla percezione del *me*.

Io suppongo che voi siate privi di tutti i vostri sensi, ma che abbiate solamente l'uso del vostro naso; io avvicino al vostro naso un garofano, tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di garofano*. Io vi avvicino una rosa, tosto accade in voi una cosa che chiamiamo *odore di rosa*; a queste due cose che accadono in voi, si dà il nome comune e specifico di odore. Ciò supposto, si domanda: *allorchè voi avete sentito per la prima volta l'odore, avete avuto ancora il sentimento del vostro essere?* Intendiamoci bene. Nel momento in cui vi parlo, se sentite un odore di garofano, voi dite subito: *io sento l'odore di garofano*; parlando così, fate conoscere che avvengono in voi due sentimenti, o pure due percezioni, una del vostro essere espressa dal vocabolo *io*, l'altra di una vostra maniera di essere, che è l'odore. Voi distinguete l'odore dal vostro essere, e riguardate il primo come un modo del secondo: ciò è evidente nel momento presente in cui vi parlo; ma si domanda se le cose sieno state sempre così, vale a dire, *se al primo odore voi avete avuto il sentimento, o la percezione del vostro essere, del vostro me.* Rendiamo più generale la questione. Quel cambiamento che avviene nel nostro spirito, allorchè i nostri sensi ricevono un'impressione dagli oggetti esterni, si chiama *sensazione*. Così si chiama sensazione l'odore, il sapore, il suono, il colore, il calore, ed altri simili fenomeni che si osservano nello spirito, allorchè dei corpi odoriferi fanno un'impressione sul naso, de' corpi saporosi su la lingua, de'corpi sonori su le orecchie, de'corpi luminosi o illuminati su gli occhi, de' corpi che sviluppano il *calorico* sul tatto, ecc.

Supponendo un uomo che, non avendo giam-

(1) Taluni pretendono che la *coscienza* non sia una facoltà distinta ed elementare dello spirito, perchè, essi dicono, accompagna tutte le altre, e senza di esse non avrebbe luogo. In tal caso è ben definita: *l'avvertenza interna di tutto quello che accade entro di noi*, ed è una certa tal qual manifestazione del *me* e de'le sue modificazioni al *me* stesso.

mai nulla sentito, riceva una prima sensazione, si domanda: *questo uomo ha egli con questa prima sensazione il sentimento o la percezione del me?* I filosofi son divisi nella risoluzione di questa quistione; gli uni pretendono che una prima sensazione non dia la percezione del proprio essere, del *me*.

Condillac nel suo trattato delle sensazioni suppone una statua, la cui vita comincia dalla sensazione dell'odore di rosa, ed egli dice che relativamente a noi, che siamo al di fuori della statua, questa è una cosa nella quale ha esistenza la sensazione dell'odore di rosa; ma che relativamente a sè stessa, essa non è che l'odore di rosa, cioè la semplice sensazione. Lo spirito dunque, secondo Condillac, alla prima sensazione percepisce solamente questa sensazione, e non già il proprio essere; esso si crede questa sensazione, e niente altro, come la statua si crede l'odor di rosa e niente altro.

§ 6. Altri filosofi con Degerando pensano che le sole sensazioni del tatto abbiano il privilegio esclusivo di essere accompagnate dalla percezione del *me*. Se prima di avere ricevuto le istruzioni del tatto, l'individuo udisse un suono, si trovasse modificato da un odore, egli, dice Degerando, non percepirebbe altra cosa, se non che la sensazione, e non la riguarderebbe come una modificazione del suo *me*. Se al contrario si suppone che la mano dell'individuo sia naturalmente appoggiata su di un globo, per esempio, due percezioni novelle verranno ad unirsi a quella della sensazione, l'individuo proverà una sensazione di resistenza: una sensazione di resistenza si compone di due sentimenti, di quello di qualche cosa esterna a lui, e di quello di qualche cosa che è egli stesso. Egli avrà due percezioni, quella di un corpo, e quella del suo *me*, egli percepirà che l'uno non è l'altro, che l'uno è fuori dell'altro, e per l'opposizione appunto che regna fra di essi, egli apprenderà a distinguerli.

Altri filosofi finalmente pretendono che il sentimento di ciascuna sensazione è necessariamente accompagnato dal sentimento del *me*; perciò pensano che l'uomo sin dal primo istante della sua vita intellettuale ha insieme la percezione del *me* e delle sue modificazioni.

§ 7. Incominciamo dal dileguare un equivoco: secondo Condillac, nel trattato delle sensazioni, il nostro *io*, non è altra cosa che *la collezione delle modificazioni che ciascuno prova*. Voi già conoscete che questa dottrina ci concede in apparenza il sentimento del *me*, ma ce lo toglie in realtà. Una tal dottrina è falsa, e sorgente di errori funesti.

Noi sperimentiamo in noi una moltitudine di sensazioni e di sentimenti, che si succedono incessantemente: tra le sensazioni che abbiamo, alcune ci sono piacevoli, altre ci sono dolorose, e ci rendono infelici: noi le vediamo succedersi, moltiplicarsi, seppellirsi nell'obblio, togliersi alle nostre ricerche, e ricomparire: ma non ostante che le nostre sensazioni, le nostre percezioni, ed in una parola i nostri pensieri particolari, cessano, noi sentiamo la continuazione della nostra esistenza; tutte queste affezioni dunque non si riguardano da noi come necessarie alla nostra esistenza, ed il nostro essere non si crede formato dalla riunione di esse; esse nondimeno si percepiscono in noi, e per conseguenza si sentono come modificazioni del nostro essere. Allorchè lo spirito percepisce il suo cambiamento, dee necessariamente percepire in lui qualche cosa costante, e cose che cessano di essere. Questa cosa costante è l'*io*; le cose che cessano di essere, sono le sue *modificazioni*. In mezzo alla successione delle nostre interne affezioni, la coscienza non ci fa forse parlar così: *quell' io che fui in un modo, oggi sono in un altro?* E questo linguaggio non ci dà forse l'analisi di due percezioni, di quella del *me*, e di quella delle modificazioni del *me*?

Se la coscienza che io ho delle mie modificazioni non fosse unita al sentimento del mio essere, io non saprei certamente riconoscere che ciò che mi è accaduto ieri sia accaduto a me stesso; io non potrei certamente riguardarmi lo stesso essere, nell'atto che le mie percezioni, i miei pensieri, le mie interne affezioni cessano di essere.

§ 8. Noi non percepiamo dunque il *me* nella collezione delle nostre sensazioni ed affezioni interne; ma abbiamo un sentimento reale del soggetto in cui le modificazioni hanno esistenza.

Alcuni filosofi pretendono che, sebbene colla coscienza di ciascuna sensazione si associ la percezione del soggetto, a cui questa sensazione appartiene, cioè del *me*; nondimeno la percezione del me non appartiene alla coscienza, ma è suggerita dall'intelletto, il quale non può riguardare una modificazione senza riferirla al soggetto. Ma questa dottrina è falsa: affinchè una sensazione sia sentita come una modificazione, bisogna sentirla in un soggetto; ed in conseguenza fa d'uopo sentire il soggetto insieme colla sensazione (1).

(1) È certo che noi abbiamo il sentimento del nostro essere, *del me*, insieme con le sue modificazioni, e che è falsa la teoria della scuola Scozzese, la quale pretende che all'occasione di una modificazione l'intelletto per un'operazione istintiva la riferisca ad un soggetto, e così indiretta-

Reid pensa, 1.° che noi non abbiamo coscienza che della sola sensazione; 2.° Che non sentiamo la sensazione come una *modificazione*; e che perciò lo spirito non trova alcuna connessione tra la sensazione ed il *me*: che questa relazione non è mica un dato della coscienza; 3.° che vi è in noi una facoltà d'*ispirazione* o di suggerimento, che all'occasione della sensazione ci presenta insieme il me, e la relazione della sensazione al *me*. Io non posso ammettere questa opinione. La sensazione è un fatto: se questo fatto non avesse alcuna connessione coi *me*, che riguardasi come il soggetto della sensazione, niente obbligherebbe lo spirito a porre l'*Io* come il soggetto della sensazione. La sensazione si offre dunque alla coscienza colla sua relazione d'inerenza al *me*: ciò vale quanto dire che la coscienza sente il *me* sensitivo: ciò vale quanto dire, che noi abbiamo il sentimento del *me*.

Ma se abbiamo attualmente questo sentimento, si domanda: l'abbiamo noi avuto sempre? *Allorchè l'uomo percepisce una prima sensazione percepisce ancora insieme con questa sensazione il me?* Se una prima sensazione non portasse con essa il sentimento del *me*, non si vede come una seconda, una terza, o una quarta potrebbe darcelo, e così non l'avremmo giammai: riflettendo su questo atto, pel quale lo spirito ha la coscienza delle sue sensazioni, si vede che egli le percepisce come sue sensazioni, che queste sensazioni si offrono a lui nella coscienza come una modificazione del *me*. Percepire una sensazione, percepire una modificazione, e sentirsi modificato, è sentirsi, è avere il sentimento del proprio *me*.

Queste ragioni mi sembrano decisive: esse dimostrano che la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del *me*, e che in conseguenza, il sentimento di Degerando, il quale attribuisce alla sola coscienza della sensazione di resistenza l'essere unita colla coscienza del *me*, è falso.

§ 9. Ma sebbene colla prima sensazione lo spirito abbia il sentimento del *me*, pure fa d'uopo avvertire che un tal sentimento, ritrovandosi nel principio confuso col sentimento della sensazione, non può nel primo istante essere distinto. Lo spirito non può separare al primo istante due cose, che egli sente insieme; egli non può dire: io *provo la sensazione dell'odore*. Lo spirito non può incominciare dal giudizio, ed egli comincerebbe dal giudizio, se al primo istante potesse dire: *io provo la sensazione dell'odore*; o *io sono una cosa che ha la sensazione dell'odore*. Le operazioni del nostro spirito incominciano dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Rendiamo più chiara questa importante dottrina.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione: ma allorchè presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi, decompone quest'oggetto dividendolo, per dir così, ne' suoi elementi diversi, cioè in un soggetto e nelle sue diverse modificazioni. Ma lo spirito non decompone che per ricomporre di nuovo; egli dopo di avere osservato separatamente le qualità, le riunisce al loro soggetto; questo atto dello spirito chiamasi *giudizio*; il giudizio dunque suppone un'analisi della percezione completa. Io posso provare nel tempo stesso molte sensazioni, vedere molti oggetti, udire de' suoni, provare degli odori, gustare dei corpi saporosi, toccare de' corpi caldi, ecc.; io posso avere coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni; in tal caso io ho la percezione del *me*, e di molte sue maniere di essere; questa coscienza non è ancora altro cosa che percezione. Ma se rientrando in me stesso, cercando di far l'analisi di questa percezione interna, io distinguo me stesso dalle mie modificazioni, presto successivamente l'attenzione alle diverse maniere di essere, che sono in me, e dico in me medesimo: *io vedo degli uccelli: io odo il loro canto: io sento de' grati odori: io provo de' sapori piacevoli*: io *ho la sensazione del colore*: io decompongo il *me* attuale ne' suoi diversi elementi, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere che lo modificono, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizii di lui. *Io veggo degli uccelli*: questo giudizio riunisce la modificazione, lo visione degli uccelli, ai *me*. Allorchè questa modificazione e percepita col *me* che modifica, io non ho ancora che una percezione; ma quando essa è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall'atto dello spirito, io allora *giudico*.

Concludiamo, che sin dalla prima sensazione

mente ne acquisti una cognizione relativa senza però sentirlo. « Ma, » come avverte l'A. nelle sue *nuove Lezioni*, « acciò la coscienza somministri « colla percezione della sensazione l'occasione al« l'intelletto di queste relazioni, è necessario che « la sensazione sia dalla coscienza presentata al« l'intelletto come una cosa relativa. Il che vale « quanto dire come modificazione; ora è impossi« bile che si offra come tale senza che sia offerta « nel soggetto; ma essere offerta nel soggetto im« porta che si offra il soggetto colla modifica« zione. » Dunque lo spirito ha coscienza del proprio essere quando ha quella delle sue modificazioni, e ciò direttamente. ( Vedi Galuppi, Lezioni di Logica e Metafisica, Lez. LXXXVI).

noi abbiamo una percezione del *me*. Ma che in questo primo istante non possiamo formare alcun giudizio sul *me*.

§ 10. Noi abbiamo trattato sotto tutti i punti di veduta una quistione fondamentale nella Psicologia; è utile perciò di passare in rivista le verità che abbiamo stabilito. Noi proviamo diverse sensazioni ed affezioni: è questo un fatto; queste cose sono in noi, e le percepiamo in noi: è questo un altro fatto. Voi percepite il sole, e voi sapete che percepite il sole, o per dir meglio, voi avete la percezione della percezione stessa del sole, la quale è in voi. La facoltà di percepire ciò che accade in noi chiamasi coscienza, *sensibilità interna*, *senso intimo*. L'esistenza di questa facoltà è dunque un fatto incontrastabile.

Le nostre affezioni interne sono in un flusso continuo; noi cangiamo incessantemente le nostre maniere di essere; la coscienza di questi cambiamenti si risolve in due percezioni interne; nella percezione di una cosa costante e che dura, e nella percezione di alcune cose, che cessano di essere e si succedono vicendevolmente. La prima è la percezione del *me*: e vi ho mostrato che questa percezione è la coscienza del *me*: la seconda la coscienza delle sue modificazioni; o per dirlo altrimenti, la prima è la coscienza del proprio essere, la seconda la coscienza de' modi di questo essere. È dunque incontrastabile che nel momento in cui vi parlo, voi avete la percezione del vostro *me*. Ma se l'avete in questo momento, è necessario che l'abbiate avuta sin dal primo istante della vostra vita sensibile, è necessario che questa coscienza abbia accompagnato ciascuna vostra sensazione. Vi ho fatto sentire l'evidenza di una tal verità di fatto, e perciò abbiamo conchiuso che sin dal primo istante della nostra vita sensibile abbiamo avuto la percezione del *me*; e che questa percezione in conseguenza è primitiva, non secondaria. Ma qui non ci siamo arrestati. Vi ho fatto osservare che la percezione del *me*, la quale accompagna la nostra prima sensazione, è confusa colla percezione della sensazione, non già distinta; che in conseguenza lo spirito incomincia dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*. Io vi prego di rendervi famigliari queste verità; esse sono fondamentali nella Psicologia.

## CAPO II.

### Della sensibilità esterna.

§ 11. La nostra vita sensibile incomincia dunque dalla percezione del *me* e delle sue sensazioni: ma queste sensazioni ci fanno esse ancora percepire degli oggetti esterni al *me*, un *fuor di me*? Se la percezione del *me* è primitiva, come abbiamo mostrato, la percezione di un *fuor di me* è anche primitiva? Percepiamo noi sin dalla prima nostra sensazione un *fuor di noi*?

Ecco un'altra quistione fondamentale nella Psicologia, e della più alta importanza. La semplice enunciazione di una tal quistione è sufficiente a sorprendervi. Voi vi maraviglierete certamente, che si possa dubitare, se cogli occhi si veggano naturalmente i corpi che mandano la luce; che si possa dubitare, se al primo aprir degli occhi si veggano naturalmente le figure de' corpi, e le loro distanze; voi resterete sorpresi che si possa dubitare, se il bambino, essendo sin da'primi istanti nelle braccia della madre, e succiando il latte che lo nutrisce, senta l'esistenza di queste braccia, e della mammella; se senta anche di avere una bocca, una lingua, de'piedi, delle mani, in una parola un corpo.

Ma nella filosofia voi non dovete portare alcun giudizio anticipato; voi dovete esser disposti a dubitare di tutto quello che non siete forzati dallo esame di ammettere o come verità primitiva, o come verità dedotta; con questa disposizione voi dovete rifare la vostra intelligenza, e risalire alle verità primitive. Ora eccovi il fondamento del dubbio che vi ho proposto. Le nostre sensazioni, come vi ho detto, sono modificazioni del *me*, sono i suoi modi di essere: lo spirito percependo dunque queste sensazioni percepisce cose interne al *me*, non un *fuor di me*. Inoltre, queste sensazioni essendo *immanenti* nel *me*, come possono prendere, percepire, ciò ch'è fuor del *me*? Se lo spirito non può sortir da sè stesso, come potrà mai sapere ciò che si fa dove egli non è? Queste ragioni tendono a farci credere che lo spirito non può percepir che sè stesso e le sue interne modificazioni. Intanto non possiamo dubitare che abbiamo la conoscenza di un *fuor di noi*; che conosciamo dei corpi esterni; ed un corpo che ci appartiene, ed incessantemente ci accompagna. Come avviene tutto ciò? Come l'*io* conosce un *fuor di sè*? Come lo spirito passa da sè stesso al di fuori? Ecco un problema che ha fatto impallidire i filosofi.

§ 12. Vi sono su l'oggetto che ci occupa tre opinioni. La prima si è che qualunque nostro sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci una esistenza esterna, e che in conseguenza l'atto che ci rivela questo esistenza è un atto del giudizio. La seconda si è, che tutte le nostre sensazioni, all'infuori di quella dello solidità o resistenza, sono insufficienti a rivelarci un *fuor di noi*; e che questo istruzione è riserbata alla solo sensazione di solidità o di resistenza. Secondo questa opinione tutti i sensi, escluso il tatto, non possono farci conoscere il mondo de' corpi; il tatto solo ha questo privilegio esclusivo. La terza opinione si è che ogni sensazione è di sua natura la percezione di uno esistenza esterna; coloro nondimeno che sostengono questa ultima opinione differiscono notabilmente circa la natura e la causa di questa percezione.

La ragione principale della prima opinione si è: affinchè una sensazione ci facesse conoscere una esistenza esterna, sarebbe necessario che ci facesse conoscere la causa esterna che agisce su i nostri sensi, ed il senso su di cui agisce; così se alla presenza del fuoco io sperimento la sensazione del calore, acciò questa sensazione mi facesse conoscere il fuoco, sarebbe necessario che io riguordassi il sentimento, o la sensazione del calore, la quale è certamente in me, come l'effetto dell'azione del fuoco sul mio corpo. Ora il dire: *il caldo è un effetto del fuoco, il quale agisce sul mio corpo*, è un pronunciare un giudizio; l'atto dunque che ci rivela l'esistenza degli oggetti esterni, non è mica la sempliee sensazione, ma è un giudizio che noi formiamo su lo causa di questa sensazione.

Il motivo poi che si svela questa *causa* si è che noi sperimentiamo in noi stessi, che queste sensozioni non dipendono dalla nostra volontà, poichè sovente si presentano a noi malgrado noi, come ora, sia che io voglia, sia che nol voglia, essendo in presenzo del fuoco, io sento del calore, e per questa ragione mi persuado che questa sensazione di calore è prodotta in me da una cosa differente da me. Così lo spirito per mezzo delle sensazioni non percepisce altra cosa che sè stesso, ma vedendo che queste sensazioni non dipendono dalla sua volontà, giudica che vi sia al di fuori di lui una causa che le produce.

La ragione principale della secondo opinione si è: gli odori, i suoni, i sapori, sono nostre sensazioni; e perciò modi interni dello spirito; or come ciò che è interno può apparire esterno? Lo spirito dunque avendo coscienza di queste sensazioni non può percepire altra cosa che sè stesso; egli non può percepire un *fuor di sè*.

Riguardo alle sensozioni della vista si incontra, è vero, maggior difficoltà; ma quando, soggiungono questi filosofi, si esamina la quistione diligentemente, si sarà convinto che l'occhio è insufficiente a vedere i corpi che son da esso distanti. Affinchè l'occhio vedesse naturalmente la distanza del sole, per cagion di esempio, dallo luna, dalle stelle, ecc., sarebbe necessario che egli potesse scorrere tutti i raggi luminosi che partono da questi corpi nello stesso modo che la mono, per misurare un bastone, è necessario che lo percorro tutto intero; l'occhio non può dunque naturalmente veder la distanza fra esso ed il sole, ed in conseguenza non può vedere il sole che è ad una gran distanza da lui. Ma vi ha dippiù: non è l'occhio che vede, come dimostreremo, ma lo spirito; or come lo spirito potrebbe uscire da sè stesso per trasportarsi nel sole, nello luna, nelle stelle ecc? Concludiamo dunque, che gli odori, i suoni, i sapori, i colori sono nostre interne modificazioni, e che l'io percependo queste modificazioni, non può percepire oltre cosa che sè stesso; e che in conseguenza queste sensozioni sono insufficienti a menarci al di fuori di noi e rivelarci il mondo de' corpi.

Ma ciò che riesce impossibile con queste sensazioni, si esegue nondimeno colla sola sensazione di *solidità*, o di resistenza. Se lo suppongo che in mano di un uomo sia naturalmente appoggiato su di un corpo, su di un globo, per esempio, quest'uomo proverà una sensazione di *resistenza*: ora il sentire una resistenza si è sentire qualche cosa esterna all'essere che sente; questa sensazione è dunque di suo natura, concludono questi filosofi, la percezione di un oggetto esterno. La sola sensazione di resistenzo ha dunque il privilegio esclusivo di rivelarci un *fuor di noi*; essa, secondo l'espressione di Condillac, è il ponte che fa passare lo spirito al di fuori di sè stesso.

Alcuni nobili filosofi moderni, i quali sostengono questa seconda opinione, esprimono il loro parere così: « I sensi dell'odorato, dell'udito, « del gusto, della vista sono semplicemente sog- « gettivi. Il tatto solo è un senso oggettivo ». È utile, che intendiate questo linguaggio; si vuole con esso esprimere, che i primi quattro sensi si limitano a dorci il sentimento del soggetto che sente; il tatto solo è quello che, oltre di questo soggetto, ci rivela un oggetto diverso.

§ 13. Eccovi alla terzo opinione, che è quella che io adotto, poichè mi sembra incontrasta-

bile. Noi diciamo tutti, *io penso ciò: io sento questo cosa*. Allorchè voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi, *che cosa pensate voi?* Allorchè dite: *io sento*, sono anche nel dritto di domandarvi: *che cosa sentite voi?* Ogni pensiere ed ogni sensazione si riferisce essenzialmente e di sua natura ad un oggetto quale che siasi. Il dire: *io sento*, *ma non sento cosa alcuna*, è lo stesso che dire: in *sento e non sento insieme*, è pronunciare un' evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all' oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa, o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento dello sensazione colla sensazione, e coll'oggetto della sensazione. Il sentimento della sensozione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza* (1). L'oggetto della coscienza è la sensazione; ma della sensazione dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso. Da questo principio incontrastabile segue che ogni sensazione, in quanto *sensazione*, ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione dee necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me*, dalle sue modificazioni, e da ciò ch' è esterno al *me*; se l' *io* e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, egli non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al me. Ogni sensazione dunque in quanto sensazione è la percezione d'una esistenza esterna. Io dico *esterna*, non già *estesa*, perchè non suppongo che ogni sensazione ci faccia conoscere un essere esteso.

Io domando che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io provo la sensazione dell' odore di garofano. La coscienza mi fa distinguere l' *odore* come modificazione del *me* e come oggetto del sentimento interno, e qualche cosa *odorifera*, una cosa che mi modifica come oggetto della sensazione, che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fatto così: *io sento il me, che sente qualche cosa*. Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo

(1) Antecedentemente l' A. chiamò la coscienza *la facoltà di percepire il me e le sue modificazioni*; qui chiama coscienza *la percezione del me e delle sue modificazioni*. Queste inesattezze in punto così delicato amerei fosser tolte; e forse da esse dipende gran parte delle difficoltà che s' incontra in questa difficil teoria.

del nostro essere intellettuale: *la sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due*. Se questo fatto è costante, e se io non posso risalire coll'esperienza al di là di questo fatto, bisogna dunque ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile (1).

Adottando il linguaggio, di cui abbiam parlato nel § 11 possiamo esprimere la nostra dottrina dicendo: *la sensazione è di sua natura oggettiva*; o pure: *l'oggettività* è essenziale ad ogni sensazione. È utile di rendervi famigliare il linguaggio de' dotti.

§ 14. Vi fo osservare che la seconda opinione è in contraddizione co' suoi principii. Ella parte dal principio, che le sensazioni degli odori, dei suoni, de' sapori, de' colori, sono interne modificazioni dello spirito; e che una modificazione interna non può prendere e percepire nulla di esterno. Ammettendo per vero questo raziocinio, io argomento così contro i difensori di questa opinione. La sensazione di *solidità* è certamente

(1) Senza ommettere che la sensazione è qualche cosa differente da una semplice modificazione del *me*, mi sembra che tutto questo ragionamento dell' A. non persuada. Infatti quando l'io ha la percezione di sè e di un suo modo di essere, cioè di una sensazione, come si intende ordinariamente senza altro, perchè la percezione di questo modo di essere dovrà essere quella di un'esistenza esterna? Concedo che meditando sulle nostre sensazioni qualunque sieno si arriva a conoscere un *fuor di me*; ma se v' è bisogno di una meditazione, come allora ogni sensazione in quanto è sensazione sarà la percezione di un *fuor di me?* La contraddizione posta in campo *io sento e non sento cosa alcuna* non mi pare al caso per provare che ogni sensazione è la percezione di un *fuor di me*. Perchè le proposizioni che qui dovrebbero aver luogo sono: *io sento una modificazione del me*, *io non sento un fuori di me*; e finchè *modificazione del me e fuori di me* non saranno la medesima cosa, io non accorgerò mai contraddizione in quelle due ultime proposizioni. L' afflizione è pure una modificazione, uno stato del *me*, e tutte le sensazioni, almeno ne' primi istanti della vita, sono o piacevoli o dolorose, e la percezione dello stato del *me* affetto dal piacere o dal dolore sarà poi tale che senza alcun giudizio, senza nessuna meditazione mi faccia percepire un fuor di me? Più, alla prima sensazione senza fare una analisi, a confessione dell' A. non abbiamo idea del *me* e della modificazione del *me*; dunque una sola sensazione non basta. Confesso che dipenderà dal mio corto ingegno; ma questa dimostrazione del filosofo Calabrese non l' intendo, e forse dipende da qualche vocabolo non ben determinato, talchè saremmo forse d' accordo, se egli dicesse senz' altro, anche in questo luogo come poi dice in altro luogo, *che in forza della natura del me ogni sensazione gli fa concepire un di fuori, e ciò è inesplicabile. Amerei però che il vocabolo modificazioni del me* non si facesse *sinonimo di sensazione* (Vedi Mamiani della Rovere, del Rinnovamento della Filosofia antica Italiana, pag. 266).

una modificazione interna dello spirito; una modificazione interna, eglino dicono, non può farci accorgere di altro che della sola nostra esistenza; la sensazione di solidità, lo dunque conchiudo ci lascia ancora, come tutte le altre nostre sensazioni, soli e distaccati dall'universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi.

Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni, nel sistema della filosofia *corpuscolare* adottato da' filosofi, cha qui combattiamo, si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dalla impressione de' corpi su de' nostri sensi; e che la sensazione di solidità non possiede alcun privilegio esclusivo.

Chiamasi *filosofia corpuscolare* quella che spiega i fenomeni del mondo corporeo e le sensazioni nello spirito col mezzo dei corpicciuoli insensibili. Ora, secondo i principii di questa filosofia, il naso non ci reca la sensazione degli odori, se alcuni corpicciuoli, che si distaccano da'corpi odoriferi, non vanno a colpirlo; l'orecchio non ci reca le sensazioni de' suoni, se le invisibili particelle dell'aria messe in moto dai corpi sonori non vanno a colpirlo; la lingua non ci reca le sensazioni del gusto, se le particelle invisibili de' corpi saporosi non fanno impressione su di essa; l'occhio non ci reca le sensazioni de' colori, se le sottilissime particelle della luce lanciate da' corpi visibili non urtano la retina di quest' organo ammirabile.

Da ciò potete comprendere che tutti i sensi si possono ridurre al tatto: questo tatto si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto, ed è il tatto propriamente detto; o d'una maniera mediata, come nella vista, nell' udito e nell'odorato, per lo mezzo di qualche materia invisibile che il corpo luminoso, sonoro o odorifero invia, o fa agire su de' nostri sensi.

Ma il moto necessario per le sensazioni non si fa solamente nell' organo espostu all' azione degli oggetti esterni; si porta ancora sino al cervello, e la comunicazione fra gli organi ed il cervello è necessaria per le sensazioni. Questa dottrina è dimostrata dalle osservazioni; per tal ragione un uomo che ha del dolore nella testa, gli dispiace che gli si parli alquanto forte, ed ama di stare cogli occhi chiusi; poichè le impressioni fatte nelle orecchie e negli occhi, comunicandosi al cervello, aumentano il dolore. Ma notate cha non è il cervello quella cosa cha senta nell'uomo, ma, come dimostreremo a suo luogo, un principio spirituale (1).

§ 15. Abbiamo detto che la sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al principio che sente; ma questa dottrina è soggetta a molte e gravi obbiezioni. In primo luogo, allorchè si cerca l'oggetto corrispondente a ciascuna sensazione, non si trova affatto, e facendo l'analisi de' corpi sensibili, si vede che questi non sono che un complesso di nostre interne sensazioni, che noi rapportiamo, senza sapere il come, al di fuori di noi. È necessario che intendiate bene questa obbiezione. Allorchè dite che un corpo è caldo, voi attribuite al corpo il calore; intanto il calore è una maniera di essere del vostro spirito, e non ha realtà al di fuori dello spirito; voi dunque attribuite al corpo una vostra sensazione. Per persuadervene osservate che un calore intenso non è altra cosa, se non che una specie particolare di dolore, e che il dolore non può avere esistenza che in un essere capace di sentire, cioè nello spirito. Il calore intenso dunque che voi attribuite ad alcuni corpi, come ad un ferro rovente, ad una fornace di fuoco, ec., non ha alcuna realtà al di fuori del vostro spirito. Lo stesso dee dirsi di un calore moderato, il quale, essendo certamente un piacere, non può avere esistenza fuori dello spirito, o di un essere capace di sensazioni. Ma se non si può attribuire a' corpi nè il calore intenso, nè il calore moderato, segue che non può attribuirsi alcun grado di calore qualunque siasi; poichè un corpo che ad uno sembra mediocremente caldo, ad un altro sembra freddo;

(1) L'esperienza mostra anche che intercettandosi la comunicazione dei nervi col cervello, non si sente più nulla nella parte che resta al di sotto dell'allacciatura fatta a un braccio, o ad una gamba. Il modo poi con cui le impressioni fatte sugli organi sensorii del tatto, della vista, del gusto, dell'udito e dell'odorato passino istantaneamente al cervello è ancora ignoto, e forse lo sarà sempre. Varie supposizioni sono state fatte, ma nissuna regge ad una rigorosa critica. Le più adottate sono quelle del *fluido nerveo* o *spiriti animali*, che fu introdotta dal Cartesio: quella della oscillazione de' nervi analoga all'oscillazione di una corda tesa di uno stromento quando è vibrata; quella del *fluido elettrico* o *magnetico*. La prima è contraddetta dalla costruzione de' nervi, i quali non presentano i canali per dove dovrebbe scorrere questo ipotetico fluido nerveo, e di più la gran rapidità della sensazione non si accorda molto con un movimento di tal fluido. La seconda non si può conciliare colla struttura de' nervi, i quali non sono elastici nè tesi, e di più continuamente sono come interrotti, formando nodi o gruppi detti *gangli*, *plessi* ed *anastomosi*. Prima di ammetter la terza, converrebbe dileguare i seguenti dubbi: 1.° il fluido elettrico e magnetico è soggetto a molti cambiamenti, e intanto come resta in noi costante la maniera di sentire? 2.° Il medesimo fluido come potrà dar luogo a sì varie sensazioni? Comunque siasi, converrà per adesso riporre anche questo problema tra gl'infiniti i quali ancora non si sono potuti sciogliere, o che si sono sciolti in un modo assai dubbioso e soggetto a controversia.

ed il caldo ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo.

Di fatto supponghiamo che abbiate una mano calda ed un'altra fredda, e che immergiate nello stesso tempo l'una e l'altra in uno stesso vaso pieno di acqua; la stessa acqua sembrerà fredda o meno calda ad una mano, e calda o meno fredda all'altra; ond'è evidente che questi diversi gradi di calore non sono che differenti nostre sensazioni che rapportiamo a' corpi, e che la filosofia dee asserire *che non vi è nel fuoco alcun calore*. Lo stesso dee dirsi dei sapori: essi non sono che nostre maniere di essere che riferiamo al di fuori di noi. La dolcezza è certamente una specie particolare di piacere, come l'amarezza è una specie particolare di dolore; esse non sono dunque che nostre sensazioni, ed allorchè diciamo: *lo zuccaro è dolce, l'assenzio è amaro;* noi riferiamo a questi corpi le nostre maniere di essere. Ciò che sembra dolce ad un uomo sano, gli sembra amaro allorchè è ammalato, e differenti persone trovano differenti sapori in uno stesso cibo; poichè ciò che piace all'uno dispiace all'altro. I sapori non sono dunque nulla di reale al di fuori di noi. Gli odori sono ancora d'annoverarsi fra le specie de' piaceri e dei dolori, e perciò non possono avere esistenza che nel nostro spirito.

§ 16. Riguardo al suono, le osservazioni fisiche c'insegnano che esso non è altra cosa nel corpo sonoro che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto comunicandosi all'aria circostante, e dall'aria all'organo dell'orecchio, si produce nello spirito la sensazione del suono. Per cagion di esempio, la campana, che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti un certo fremito, o vogliam dire, un certo moto di vibrazione insensibile, mercè di cui vengono queste parti in certo modo ad urtarsi le une colle altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da sè coll'applicare una mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà, ciò facendo, un certo fremito, o leggierissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimenti coll'applicare la mano a qualunque altro corpo sonoro di una notabil grandezza. Questo moto di vibrazione delle parti del corpo sonoro è la cagione della sensazione del suono. Tutto ciò che è capace di distruggere questo moto, distruggerà conseguentemente il suono. Di qui è che l'applicazione della mano, di un panno di lana, o di altra cosa simile, sopra di una campana, o su di altro strumento di tal natura, o ne diminuisce il suono, o lo fa cessar di suonare.

Essendo l'aria dotata di forza elastica, ne dee necessariamente seguire che il moto di vibrazione riferito dianzi comunicar si dee all'aria che circonda immediatamente il corpo sonoro, e da questa allo strato d'aria a sè vicino; e così di mano in mano. Per la qual cosa il corpo sonoro dovrà riguardarsi come situato nel centro di una gran massa di aria di figura sferica, le cui particelle sono perpetuamente agitate da un fremito del tutto analogo a quello che si eccita in esso, durante il tempo, che esso suona. Ecco la ragione, onde accade che il suono si diffonde intorno intorno; e che in qualunque situazione un uomo si trovi rispettivamente al corpo sonoro, purchè nondimeno sia egli entro la sfera di attività di questo corpo, cioè ad una giusta distanza, non manca giammai di sentirlo.

I suoni nello spirito sono sensazioni; al di fuori dello spirito sono moti: nel § 56 della logica abbiamo provato che una sensazione è un modo di essere che non può convenire al corpo; essa è in conseguenza essenzialmente differente dal moto; i suoni dunque che ci sembrano di essere nel corpo sonoro, e che noi non riguardiamo come moti, ma come cose diverse dal moto, non sono realmente in esse; ma sono nostre sensazioni che noi ad esso riferiamo.

Qual cosa ci sembra più chiara dell'esistenza de' colori nei corpi? e pure le più incontrastabili osservazioni ci convincono che i colori non hanno esistenza fuori del nostro spirito. Lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce da cui è illuminato. Gli oggetti guardati co' microscopii ci presentano colori diversi da quelli che ci presentano ad occhio nudo: guardati cogli occhiali verdi ci sembrano tinti di verde: allora che si ha l'itterisia gli oggetti sembrano gialli.

È un fatto che i corpi sono a noi invisibili senza la luce. Ma non basta la sola luce, acciò i corpi si vedano; è necessario che il corpo possa per mezzo della luce agire su i nostri occhi. Se si porrà in linea retta fra l'occhio ed il corpo un altro corpo, che impedisca il passaggio della luce, il primo corpo non sarà da noi visibile. Ora se il corpo, per esser visibile, è necessario che agisca su i nostri occhi per mezzo della luce; in qual maniera agirà esso, se non che facendo rimbalzare verso l'occhio alcuni dati raggi luminosi? I raggi luminosi dunque riflettuti dal corpo luminoso urteranno i nostri organi, e produrranno in conseguenza una impressione, cioè un moto nel cervello. Nei corpi visibili perciò non vi ha altra cosa che una disposizione a riflettere verso l'occhio certi dati raggi alla luce; ed i raggi della luce non hanno altra cosa che un certo moto, con cui

agiscono su i nostri occhi, e per mezzo de' nostri occhi sul cervello.

Ora i diversi colori sono diversi modi di visione, ed i modi di visione sono sensazioni, e modi di essere essenzialmente differenti dal moto. I colori dunque che ci appariscono nei corpi, e che riguardiamo come cose diverse dal moto, non sono che nostre sensazioni, le quali noi riferiamo a' corpi.

§ 17. Alcuni filosofi distinguono le qualità dei corpi in tre specie. In primo luogo la grandezza, la figura, il numero, la situazione ed il moto, o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità, eglino dicono, sono ne' corpi sia che noi le percepiamo, sia che non le percepiamo. Queste qualità si chiamano qualità *originali* o *primitive*. In secondo luogo vi ha in ciascun corpo la potenza di agire di una maniera particolare su qualcheduno de' nostri sensi per mezzo delle sue prime qualità impercettibili, e perciò di produrre in noi le differenti sensazioni de' colori, de' suoni, degli odori, de' sapori, del calore, ec. Si chiamano queste comunemente le *qualità sensibili*, o *le qualità seconde immediate*, cioè che si percepiscono immediatamente. Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre, in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, nella figura, nella contestura e nel moto di un altro corpo, ch'esso agisca di una maniera su i nostri sensi diversa da quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera; ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido. Si chiamano queste ultime qualità, qualità seconde *mediate*, cioè che si percepiscono mediatamente. Supposta questa distinzione, se si domanda che cosa vi ha di reale nel fuoco, allorchè si dice che è caldo, si risponde che vi ha una certa grandezza, figura e moto nelle sue impercettibili parti, per mezzo di che produce un certo urto nel nostro corpo che è seguito dalla sensazione del calore; ma si vede che questa sensazione non ha nulla di simile con le qualità del fuoco; di fatto qual similitudine può concepirsi fra il moto ed una sensazione? Un fiore cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io provo la sensazione che chiamo *odore*; ma questa sensazione a chi appartiene? Senza dubbio al mio spirito, al *me*. L'urto di alcuni corpi non ha nulla che rassomigli alla sensazione di odore. In una corda di violino lo produco alcune vibrazioni, queste comunicano un moto all'aria, onde essa colpisce il mio orecchio, ed io provo la sensazione del suono; ma qual cosa mai il moto della corda e dell'aria può aver di comune colla sensazione che io provo? Lo stesso dirò del frutto che mangio; i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca (1) non hanno assolutamente alcuna analogia colla sensazione del *gusto*. Così, secondo questi filosofi, le nostre sensazioni suppongono ne' corpi le *qualità prime* solamente.

§ 18. Ma questa dottrina, che riguarda come reali nei corpi le sole qualità *prime*, è stata combattuta da molti altri filosofi; ecco le loro ragioni: se gli oggetti de' sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè non lo sieno, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi e figurati, in riposo ed in moto, sebbene non avessero nulla di tale? Esaminiamo particolarmente queste qualità prime: l'estensione visibile degli oggetti varia secondochè ci allontaniamo da essi o ci avviciniamo ad essi. Inoltre che cosa è mai l'estensione *visibile*, se non un ammasso di colori? Ora i colori non hanno realtà al di fuori del *me*; l'estensione visibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi; essa non è che un complesso di sensazioni che noi riferiamo al di fuori.

La figura varia ancora secondo la distanza: una torre quadrata in una distanza notabile comparisce rotonda: il remo apparisce spezzato nell'acqua.

Essendo in una barca che si muove con molta velocità vicino il lido, questo sembra muoversi in direzione contraria. L'estensione, la figura, il moto, concludono questi filosofi, son dunque apparenti nei corpi.

Nè si dica che il tatto sia più credibile, o per parlare col linguaggio filosofico, più *oggettivo* della vista, e degli altri sensi. È evidente che la durezza e la resistenza sono interamente relative a' nostri sensi; poichè ciò che sembra duro ad un animale, può sembrar molle ad un altro, le cui membra avranno maggior forza e fermezza di quelle del primo. Il cavallo mastica con facilità il fieno e l'orzo. Lo stesso dee dirsi della resistenza: noi portiamo una mosca addosso senz'accorgercene; ed una balena sommerge col dorso una barca forse senza sentirla. La solidità dunque che, per mezzo del tatto riferiamo ai corpi, è una nostra sensazione. Ora l'estensione *tangibile* non è altra cosa che un ammasso di resistenze; l'estensione tangibile non ha dunque

(1) La lingua è l'organo essenziale del gusto; le labbra, il palato, la pelle interna delle guancie, le gengive non ne hanno parte. Anzi della lingua stessa gli orli o contorni laterali, e porzione della base sono le parti speciali destinate al gusto: nella volta palatina evvi pure una parte piccola senzo confini segnati, che è molto sensibile, e prolunga la sensazione nell'otto d'inghiottire il cibo (Bibliot. univers. ott. 1830).

esistenza al di fuori di noi. Riguardo alla figura si cade in errore, allorchè si pretende che il tatto ci faccia conoscere la vera figura de' corpi. I microscopii non ci mostrano forse la nostra pelle a guisa di squame di pesce? I fenomeni della traspirazione, e del sudore non vanno forse d'accordo colle osservazioni micoscropiche?

Da questi fatti si conchiude: 1.º Che la distinzione fra le qualità prime e le qualità seconde de' corpi è arbitraria e falsa. 2.º Che il senso del tatto è *soggettivo* come tutti gli altri sensi. 3.º Che in conseguenza tutte le qualità che noi crediamo percepire ne' corpi non sono altra cosa che nostre sensazioni, le quali riferiamo al di fuori. Noi dunque, si conciude contro di me, non percepiamo che noi stessi, e voi v'ingannate asserendo che ogni sensazione è la percezione di un'esistenza esterna.

§ 19. Io vi presento un' osservazione, e sono sicuro che conoscerete la falsità dell' obbiezione che vi ho rapportato. Egli è certo che il linguaggio fa l'analisi del pensiere, e che sviluppando il senso dei vocaboli si vengono chiaramente a conoscere le diverse operazioni del pensiere delle quali i vocaboli sono i segni. Or io domando: qual differenza vi ha egli mai fra i termini *concreti*, ed i termini *astratti*? fra *bianco*, per cagion d'esempio, e *bianchezza*? Il primo, mi si dirà, denota il soggetto modificato in un certo modo, il secondo significa la qualità come separata dal soggetto. Or non è egli vero che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito che separa la qualità del soggetto, e che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? Io vi ho dimostrato che la percezione delle mie modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*. Ragionando in un modo simile su le sensazioni, io ritrovo che, essendo ogni sensazione la percezione d'una esistenza esterna, essa è la percezione di un essere, di un soggetto, non mica di una qualità, come pretendono gli avversari. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*, e la percezione del bianco è la percezione di un soggetto, che non saprei determinare in sè stesso, ma che è reale in sè stesso, ed a me apparisce bianco, o è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero*, e questa percezione ha per oggetto un soggetto esterno Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che tutte sono le percezioni di un soggetto esterno; son differenti, poichè sono i modi diversi di percepir questo soggetto; questi modi diversi di percepirlo costituiscono per noi le diverse qualità degli oggetti esterni, le quali sono perciò i diversi rapporti di questi oggetti con noi. Così la sensazione di *odore* è la percezione di un soggetto esterno, il quale ha un rapporto con me, cioè mi modifica in questo modo, che è la sensazione dell'odore.

Non si parla con esattezza, allorchè si dice: *il corpo è esteso, impenetrabile, ec.* si dee dire: *il corpo è l'estensione impenetrabile*, e con ciò si dee intendere: il corpo è un ammasso di esseri, di soggetti, ec. I nostri sensi non arrivan sino a questi primi soggetti, essi non possono isolarli, vederli distintamente l'uno dall'altro, da questa impotenza nascono le diverse apparenze, che ci presenta l'estensione; ma di ciò in altro luogo.

I filosofi che negano l'*oggettività* di qualunque sensazione, e coloro che la concedono alla sola sensazione di solidità, sono obbligati di spiegare come avviene che le sensazioni visuali, quelle dell'odorato, ec. divengano ancora oggettive. Eglino ricorrono per la spiegazione di un tal fatto alla forza dell'abitudine. Esporremo a su luogo questa opinione, e la esamineremo diligentemente.

## CAPO III.

### Della facoltà di analisi.

§ 20. La nostra intelligenza incomincia dalle sensazioni; ora percependo una sensazione si percepisce con essa il *me*; più, ciascuna sensazione ci rileva un soggetto esterno. Sin dalla prima sensazione dunque (1) lo spirito percepisce il *me* colle sue modificazioni, ed un *fuor di me*, cioè un soggetto esterno colle sue modificazioni, le quali sono i rapporti del *fuor di me* col *me*. Ecco il primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee principiare la filosofia dello spirito; questo fatto è la percezione del *me*, il quale percepisce un *fuor di me*.

Ma qui bisogna arrestarsi per risolvere una quistione. Abbiamo detto che avendo una sen-

(1) Alla prima sensazione, secondo l'autore, abbiamo la percezione del *me* confusa colla percezione della sensazione. Se dunque la percezione della senazione è confusa con quella del *me*, a questa prima sensazione, che ancora non percepiamo distinta, come potremo acquistar l'idea del fuor di *me*? Mi pare che almeno due sensazioni ci vogliano per acquistar la cognizione distinta del *me*, che troviamo sempre identico, e quella della sensazione, che è variabile. Percepita però la sensazione, non in confuso, ma distinta dal *me*, allora avrò anche la percezione del *fuor di me*, come prova l'autore in seguito. Oso pertanto dire che mi sarebbe sembrato più rigoroso esprimersi così: sin dalla prima sensazione, *conosciuta come tale, lo spirito*, ecc.; ma ciò sarebbe contro la teoria di sopra, cioè che ogni sensazione è sempre la percezione di un fuori di me.

sazione, lo spirito la percepisce, o in altri termini, ne ha coscienza. Ora si domanda: lo spirito ha egli coscienza di tutte le sensazioni, di tutti i sentimenti, di tutte le maniere di essere che accadono in lui? La scuola di Leibnizio ammette delle percezioni, di cui non si ha coscienza: alcuni filosofi adottano questa opinione, ma molti altri, co' quali io son d'accordo, non ammettono alcuna percezione di cui non si abbia coscienza. Io vi presento in sostegno di quest'ultima opinione una ragione semplice e decisiva. Non si può percepire alcun oggetto come un *fuor di me* senza percepire il *me*, poichè la percezione di un *di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti; se non vi sono due oggetti, non vi è un *di fuori*. Se la percezione di un *fuor di me* non è possibile senza quella del *me*, segue che non possono esservi nello spirito delle percezioni senza esser sentite.

§ 21. Per provare l'esistenza delle percezioni di cui non abbiamo coscienza, Leibnizio ragiona così: Quando io ascolto il rumore del mare, debbo percepire il rumore di ciascuna onda; poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura che si confonde colla totale, e di cui non ne ho affatto la coscienza. Se il rumore di un'onda si facesse sentire solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun' altra, essa sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella di acqua: il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni delle quali io non ho coscienza. La percezione totale che risulta dalla confusione di molte altre, Leibnizio la chiama *confusa*. Una percezione può dunque, secondo lui, esser chiara e confusa nello stesso tempo: essa è chiara per la coscienza che io ne ho; è confusa, perchè non distinguonsi le percezioni particolari di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura che vi si distingue un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un arbore, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco, de' rami, delle foglie, ecc. Ma qualunque decomposizione che noi facciamo delle nostre percezioni non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto i primi elementi de' corpi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentare l'oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni che sono il principio delle percezioni dei moti e delle figure di cui parliamo. Quando tutte le percezioni sono oscure, non vi è alcuna percezione di cui l'anima ha coscienza. Tale è appunto lo stato dell'anima nostra, secondo il filosofo citato, in un profondo sonno.

Voi vedete che, secondo la dottrina esposta, non vi sono per noi percezioni, di cui abbiamo coscienza, che sieno semplici.

La mentovata dottrina mi sembra falsa. Supponiamo che il nostro spirito, in forza della sua limitazione originaria, o per l'unione del corpo, non possa percepire isolatamente gli elementi semplici de' corpi, e che egli non possa giungere se non che ad alcuni aggregati; in tal caso il menomo aggregato capace di esser percepito sarà un *menomo sensibile;* e la sua percezione, non risultando da un numero di percezioni, sarà una percezione semplice. Per ragionare su l'esempio recato del rumore del mare, è falso che io, per percepire questo rumore, debba percepire il rumore delle più piccole particelle del mare agitato. Se vi sono particelle di acqua di una grandezza tale, che non possono produrre in noi alcuna percezione, queste particelle non saranno dallo spirito percipite, impedendolo la limitazione dello spirito stesso, e la percezione della più piccola particella in moto capace di essere percepita, sarà una percezione semplice.

È ugualmente di niun valore l'argomento di Baumestiero, a favore delle percezioni di cui non si ha coscienza. Situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale; voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione per cui ne percepiate una piuttosto che un' altra; e ciò non ostante nulla intenderete, cioè non potrete distinguere il parlare di Sempronio da quello di Tizio. Questo argomento mi sembra contenere una contraddizione. Dire che io percepisco cento voci, si è dire che percepisco una somma di voci; intanto si afferma che nulla intendo. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane* ed il suono *acqua*. Ora si conviene che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua;* non posso dunque percepire la somma, o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque io provo? Una sensazione semplice, la quale non è nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell'uno e dell' altre. La sensazione più forte fa cessare

la sensazione più debole, come il sorgere del sole su l'orizzonte, ci toglie la veduta delle stelle. In conseguenza di un tal principio si dee concludere che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle novantanove voci: ma che l'impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre la modificazione semplice ch' è la sensazione di quel dato rumore (1).

È certo che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l' oggetto più piccolo, che sia capace d' essere sentito. Quando un oggetto è di una tal piccolezza, che si toglie alla nostra vista, esso è *insensibile*. L' oggetto più piccolo che sia capace di esser veduto è il *minimo visibile;* e generalmente l' oggetto più piccolo capace di esser sentito è il *minimo sensibile*. L'essenza del minimo visibile consiste nell'impossibilità di immaginare una estensione minore di quella del minimo visibile e nell'impossibilità di vederla.

§ 22. La coscienza e la sensibilità esterna ci danno dunque tutti gli oggetti de' nostri pensieri; ora tostochè questi oggetti sono presentati allo spirito, egli altro non può fare che o dividerli nelle loro parti, o formare da queste parti gli stessi o nuovi oggetti; sembra perciò che il sistema delle facoltà dello spirito sia molto semplice e facile a ravvisarsi. La *coscienza* e la *sensibilità esterna* (quale da oggi innanzi chiameremo semplicemente *sensibilità*) danno allo spirito gli oggetti immediati delle sue conoscenze; da questo istante cominciano le operazioni dello spirito su questi materiali, egli non può fare altro che dividerli nelle loro parti, ed indi riunendo queste parti, ricomporre di nuovo gli oggetti, che aveva decomposto, o pure comporre cogli elementi, che gli ha dato l'analisi, alcuni oggetti di sua creazione. La *coscienza* e la *sensibilità*, la *facoltà di analisi* e la *facoltà di sintesi*, cioè la facoltà di decomporre e quella di comporre, sembra dunque che sole debbano formare il sistema intero delle facoltà dello spirito. Ma un' altra facoltà ci è necessaria per renderci presenti gli oggetti che hanno cessato di agire su di noi; senza di questa facoltà ciascuna epoca della nostra vita sarebbe per noi il primo istante della nostra vita intellettuale, ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe avere esistenza. L'autore della natura ci ha fornito della facoltà di percepire gli oggetti, che avendo fatto un' impressione su di noi, non operano nel momento della percezione. A questa facoltà si è dato il nome d' *immaginazione* (1).

La coscienza, la sensibilità, l'immaginazione son dunque le facoltà che presentano allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri; la facoltà d'analisi (che in appresso chiameremo semplicemente *analisi*), e la facoltà di sintesi (che in appresso chiameremo semplicemente *sintesi*), sono le facoltà con cui lo spirito opera su gli oggetti dei nostri pensieri. Ma queste operazioni dello spirito su gli oggetti de' suoi pensieri han bisogno di un principio che le diriga, altrimenti si farebbero a caso. Questo principio è appunto la *volontà*, la cui influenza su l'analisi e su la sintesi è attestata dall'esperienza. La volontà è mossa dall' *appetito;* e così tutte le facoltà elementari dello spirito si riducono a sette, *la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, l'analisi, la sintesi, l'appetito, la volontà*. Giovanetti, il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho presentato, è tanto chiaro che è da maravigliarsi che gl'ideologi non l'abbiano veduto tutto intero. Facendovelo conoscere distintamente, voi resterete convinti della sua esattezza. Intanto stimo di rendervelo sensibile con un paragone. Il sistema delle nostre conoscenze si rassomiglia ad un edifizio: lo spirito ne è l'architetto: per formare un edifizio sono necessarii i materiali, la calce, la pietra, le legna, ecc.; i materiali debbono esser dati all' architetto, egli non può crearli, ma dee trovarli nella natura. Lo spirito per conoscere e pensare ha bisogno degli oggetti: questi debbono essergli dati, egli non può crearli, poichè il pensiere non può avere esistenza senza l'oggetto; la coscienza, la sensibilità, l' immaginazione gli danno gli oggetti del pensiere: la prima gli dà il *me*, e le sue modificazioni: la seconda gli oggetti esterni al *me*, ed i rapporti di questi oggetti col *me:* la terza gli oggetti assenti, ma che sono stati presenti altra volta. I materiali de' quali ha bisogno l'architetto sono confusi nella natura; egli ha dunque bisogno de' lavoratori per dividerli; così vi sono de' lavoratori incaricati a dividere il legname necessario per la costruzione dell'edifizio, la pietra per formare la calce, l'arena, le pietre che debbono esser

(1) Questa confutazione del Baumeister non mi persuade affatto, perchè cessando le novantanove voci, intenderei benissimo ciò che dice il centesimo oratore. Dunque la sua voce non è un *minimo sensibile*. Non potrebbe piuttosto dirsi che l' organo dell'udito non potendo distintamente trasmettere allo spirito cento scosse contemporanee differenti, vi trasmette una modificazione che non corrisponde a nessuna in particolare, e dà luogo a quella sensazione chiamata *rumore, frastuono?*

(1) Dugald Stewart ama chiamarla *concezione;* ma potrebbe questo vocabolo usarsi per denotare la riproduzione delle percezioni sensibili interne, come de' nostri giudizi, de' nostri raziocinii, dei nostri desiderii, de' nostri voleri, ecc.

collegate, l'acqua, ecc., ma dopo di ciò ha bisogno de' lavoratori per riunire i diversi materiali; così vi sono necessarii de' lavoratori per riunire la calce coll'arena e coll'acqua; de' lavoratori per collegare insieme le pietre per mezzo della calce mescolata coll'arena e coll'acqua. Similmente lo spirito ha bisogno dell'analisi e della sintesi per lavorare su gli oggetti delle sue conoscenze. La sensibilità, la coscienza, l'immaginazione, gli presentano una moltitudine di oggetti insieme; è necessario ch'egli li riguardi partitamente, che li decomponga: senza di ciò non potrebbe avere esistenza la sua conoscenza. Ma dopo di aver decomposto, dee ricomporre, altrimenti non percepirà giammai l'oggetto intero, ed il sistema delle sue conoscenze non sarà costruito. L'analisi decompone, la sintesi ricompone; ma i lavoratori dell'architetto han bisogno di esser diretti nelle loro operazioni; altrimenti l'edifizio non anderebbe innanzi, o sarebbe costrutto con irregolarità: l'architetto che presiede al lavoro fa conoscere ai lavoratori la sua volontà; e questa volontà dirige le operazioni. Le operazioni dell'analisi e della sintesi han bisogno di esser dirette; la volontà le dirige. La volontà dell'architetto è mossa dal desiderio di procurarsi dell'argento, o per dir meglio dal desiderio di soddisfare i suoi bisogni. Similmente la volontà che dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi è mossa dal desiderio (1). Così la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione presentano in confuso allo spirito gli oggetti delle sue operazioni, l'analisi li divide, la sintesi li unisce con ordine; la volontà mossa dall'appetito dirige le operazioni dell'analisi e della sintesi, e così si forma il sistema delle nostre conoscenze.

§ 23. Ma che cosa son esse mai queste diverse facoltà dello spirito, delle quali parliamo? Le diverse facoltà, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi; esse non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui. È un fatto, che accadono nel nostro spirito alcune modificazioni; vi sono dunque degli effetti in esso, poichè un effetto è una cosa che comincia ad avere esistenza. Queste modificazioni dunque debbono avere una causa, e questa causa dee essere o una cosa diversa dallo spirito, o lo stesso spirito. Nel primo caso la modificazione dello spirito chiamasi *passione*, nel secondo *azione*. La passione è perciò una modificazione di un soggetto, prodotta in esso da un agente esterno; e l'*azione* è una modificazione prodotta in un soggetto dal soggetto stesso. Ma un agente esterno non può produrre in un soggetto una data modificazione se questo soggetto non è suscettibile di averla. Un colpo di pietra su di un vaso di cristallo rompe questo vaso: sul braccio di un uomo produce un dolore: questo colpo non può produrre dolore nel vaso, di cui parliamo, perchè il vaso non è suscettibile di sensazioni. In un sordo le impressioni dell'aria prodotte dal corpo sonoro non producono le sensazioni del suono, come le producono in un uomo, che ha le orecchie sane; perchè il primo non è suscettibile di suoni, il secondo lo è. Vi dee in conseguenza esser qualche cosa in un soggetto che lo renda suscettibile di ricevere da un agente esterno alcune date modificazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura, o essenza del soggetto; a questa essenza del soggetto, considerata come suscettibile di ricevere una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza passiva*, o di *facoltà passiva;* e voi vedete che questa potenza passiva non è che il soggetto stesso considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni che accadono in esso. L'azione suppone nel soggetto qualche cosa che la produce, e questo cosa non è ancora diversa dal soggetto stesso. All'essenza del soggetto, o sia al soggetto considerato come principio efficiente d'una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza attiva*, o di *facoltà attiva*.

Quindi è chiaro che per *facoltà* in generale dello spirito s'intende quella capacità o di essere in un certo modo modificato da un agente esterno, o di modificare sè stesso in un certo modo. La prima è la *facoltà passiva*, la seconda la *facoltà attiva*. Il complesso delle passioni e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato passivo* dello spirito; il complesso poi delle azioni e delle facoltà corrispondenti costituisce lo *stato attivo* dello spirito stesso. Così lo spirito è passivo nelle sensazioni, poichè queste sono modificazioni prodotte in esso dall'azione degli oggetti esterni; è attivo nei suoi voleri, poichè i voleri sono modificazioni che egli produce in sè stesso. Similmente lo spirito è attivo nell'analisi e nella sintesi, come sarà più ampiamente spiegato in appresso (1).

(1) Vorrei che invece di *desiderio* si dicesse sempre *appetito*, per evitare la questione se vi sieno *desiderii* dipendenti dalla volontà o no.

(1) Di qui nacque forse la comune e popolar divisione delle facoltà dello spirito in *intelletto* e *volontà*, e cioè nella facoltà di avere delle modificazioni o nella facoltà di modificarsi, e di scomporre, paragonare e comporre queste modificazioni. Secondo qualche moderno, tal divisione è molto filosofica: ed infatti in tutte le facoltà di cui parla l'A. si trova sempre agente o l'intelletto e la volontà; o la volontà e l'intelletto.

§ 24. Dopo di aver esaminato la coscienza e la sensibilità, dovremo esaminare l'*immaginazione;* ma supponendo questa ultima facoltà almeno un principio di analisi, incominceremo perciò dall'analisi.

Supponghiamo un palazzo, che domina una vasta e fertile campagna. In tempo di notte otteniamo l'ingresso entro questo palazzo. Nel dì seguente, allorchè spunta sull'orizzonte il sole, si aprano le finestre, e torninsi tosto a chiudere. Quantunque per un solo istante abbia potuto lo sguardo nostro fermarsi sopra questa campagna, è nondimeno certo che abbiamo veduto quanto essa contiene. In un secondo momento avremmo ricevute quelle medesime impressioni, che hanno in noi prodotte gli oggetti al primo istante. Lo stesso avverrebbe nel terzo. In conseguenza, se non fossero state chiuse le finestre, non avremmo continuato a vedere altra cosa, se non quanto fu da noi veduto da bel principio (1). Ma questo primo momento non è bastante a presentarci una esatta idea di simile campagna, vale a dire a farci distinguere tutti gli oggetti che essa contiene; per tal ragione niuno di noi avrebbe potuto render conto di quanto aveva veduto. Perciò la sensibilità può presentare allo spirito molti oggetti in un tempo, senza che lo spirito si formasse d'alcuno di essi un'idea distinta. Per avere dunque una perfetta cognizione di questa campagna, non basta osservarla tutta in un istante, fa d'uopo fermare attentamente lo sguardo sopra ciascuna parte, e gradatamente passare da un oggetto all'altro. Allorchè più individui si manifestano alla sensibilità, lo spirito può rendere alcuna di queste sensazioni più chiara delle altre. Questo atto dello spirito, con cui rende più chiara una sensazione, o percezione delle altre, che insieme prova, io lo chiamo *attenzione*. Si vede da ciò chiaramente che l'attenzione fra i molti oggetti che si manifestano insieme allo spirito, ne separa quello che è l'oggetto suo particolare. L'attenzione è dunque una analisi, poichè il complesso delle simultanee percezioni di molti oggetti separati fisicamente l'uno dall'altro si decompone coll'attenzione.

§ 25. La prima specie di analisi è dunque quella di separare gli oggetti che, essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella percezione. Allorchè vedo un uomo ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e così io formo il primo atto di *analisi;* ma attendendo a quest'uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, ai suoi capelli, ai suoi occhi; è questa una separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell'analisi; esso consiste nel separare ciò che è fisicamente unito, ma fisicamente separabile. In virtù di quell'attività, che lo spirito esercita sulle sue sensazioni, egli può decomporre l'idea complessa, e può separare dall'oggetto ciò che nella natura non è punto separato. In forza di questa seconda specie di analisi, il pittore può dipingervi il solo busto di un uomo, la sua sola testa, ecc. Bonnet chiama questa seconda specie di analisi *astrazione parziale;* io amo di chiamarla *attenzione parziale*. Ma lo spirito può separare non solo ciò che è fisicamente unito, e fisicamente separabile; ma ancora ciò che fisicamente non è separabile; così prendendo nelle mani un sasso, io acquisto l'idea di un'estensione determinata, solida, cioè resistente e pesante: io posso separarne il peso, il quale non è fisicamente separabile, e mi rimane l'idea di un'estensione determinata e solida: è questa una terza specie di analisi. Essa può eseguirsi in due maniere: lo spirito può separare il modo dal soggetto, l'odore, per cagion di esempio, il colore, la figura, il moto di un corpo dal corpo; questa specie di analisi si chiama dal citato Bonnet *astrazione modale:* alle volte separa il soggetto dal modo, come nell'esempio recato di sopra, in cui dalla estensione solida e pesante, io posso separare l'estensione solida, prescindendo dal peso, e proseguendo posso separare la sola estensione, prescindendo dalla solidità. Per dare un nome a questa specie di analisi, si potrebbe chiamare semplicemente *astrazione del soggetto*.

Così abbiamo spiegato quattro specie di analisi, e le abbiamo chiamate: 1.° *Attenzione*, 2.° *Attenzione parziale*, 3.° *Astrazione modale*, 4.° *Astrazione del soggetto*. Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che in un complesso di percezioni renderne alcune più chiare delle altre. Ma osservate che le altre percezioni non sono perciò annientate. Così allorchè io dirigo la mia attenzione al moto di un corpo, non è perciò che lo perdo di vista la estensione; ma solamente rendo la percezione

(1) Può essere che questo esempio trovi qualche difficoltà. Infatti l'occhio non abbraccia mai tutto un oggetto, specialmente se ha una certa estensione; poichè è necessario fissare l'acume della pupilla sopra le varie sue parti onde facciano una decisa impressione. Delle altre parti su cui non lo fissiamo ne risulta una languidissima impressione; e ciò dipende dalla struttura dell'occhio. È vero che quando abbiamo, mediante l'attenzione, acquistata idea chiara di ogni parte, ci sembra nel un'occhiata sola di vedere distintamente ogni cosa, ma ciò dipende da immaginazione, da associazione di idee. — Bensì è vero che non basta fissar fisicamente l'acume dell'occhio sopra un oggetto per acquistarne un'idea chiara; ma vi bisogna anche l'attenzione dello spirito.

dal moto più chiara di quella dell'estensione, e la cescienza che ho della prima, è in conseguenza più chiara di quella che ho della se-

Alcune volte l'astrazione separa un modo dall'altro, da cui non è separabile; così, sebbene non vi sieno linee separate dalla superficie, i geometri considerano le linee separatamente dalla superficie; e sebbene non vi sia moto senza celerità, i meccanici considerano l'uno separatamente dall'altra.

Notate che con questi vocaboli *Attenzione, Astrazione*, noi denotiamo non solomente gli atti, ma anche le facoltà di attendere e di astrarre.

§ 26. Sebbene la facoltà di astrarre, come abbiamo dimostrato nel § 20 della logica, sia il fondamento della formazione delle idee generali, delle specie e dei generi, pure questa facoltà avrebbe potuto esercitarsi anche allora che non avremmo conosciuto che un solo individuo. Supponghiamo, per esempio, che non abbiamo giammai veduto altro fiore, se non che una sola rosa, noi avremmo potuto nulla di meno non fare attenzione ad altra cosa, se non che al suo colore, senza attendere alle altre sue proprietà. Da ciò han dedotto alcuni filosofi che oltre dell'astrazione, si richiedeva per la formazione dalle specie e dei generi un'altra facoltà; ed eglino han dato a questa facoltà il nome di facoltà di *generaleggiare*. Eglino han cercato di dimostrare che non può esservi *generaleggiare* senza astrazione; ma che non sarebbe stato impossibile che noi fossimo dotati del potere di astrarre senz'aver quello di generaleggiare. È utile che vi presenti su l'oggetto alcune mie osservazioni.

I filosofi comunemente insegnano che l'idee generali si formano paragonando più individui. Io non nego che la cosa avvenga ordinariamente così; ma soggiungo che un solo individuo può eziandio somministrare allo spirito l'occasione di formarsi una idea generale. Se, per esempio, osserva giustamente l'autore dell'arte di pensare, considero che io penso, e che per conseguenza io sono che penso; nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa che pensa, senza considerare che quella son io, quantunque in me l'io e quel che pensa sieno una cosa medesima. Onde l'idea che lo concepirò di una persona che pensa potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano.

In effetto, noi abbiamo una nozione generale del *soggetto pensante*, a questa non possiamo ricavarla, se non che dall'attenzione sul proprio *me*; poichè niuno altro individuo pensante può cadere sotto la nostra esperienza.

Si possono addurre degli altri esempi che fanno vedere essere sufficiente un solo individuo, acciò per mezzo dell'astrazione si formino delle idee generali. Le figure di cui fanno uso i geometri, per chiarire le loro definizioni, sono tanti esempi che ciò comprovano.

È nondimeno incontrastabile che sebbene il *generaleggiare* sia astrarre, l'ostrarre non è sempre *generaleggiare*; e che sebbene astrarre sia *analizzare*, *analizzare* non è sempre astrarre.

Inoltre, sebbene un solo individuo sia sufficiente per la formazione di un'idea generale, nondimeno il bisogno di paragonare più individui, o di semplificeare le nostre idee, è una feconda sorgente d'idee generali, questo bisogno essendo il motivo che in molti casi determina lo spirito alla formazione delle idee generali.

Più, affinchè lo spirito riguardi una idea generale come idea di specie o di genere, dee conoscere più individui.

La scienza che trattiamo è della più alta importanza; guardatevi dal pregiudizio di riguardare come sterili e troppo minute le ricerche, di cui vi ho parlato. Un'attenta meditazione può solamente farvi fare qualche progresso nella psicologia: ecco la ragione, per la quale in questa scienza sublime non è grande il numero dei buoni autori.

## CAPO IV.

### Della immaginazione.

§ 27. Allora che, dopo d'avere ascoltato le mie lezioni, voi partite dalla mia scuola, ed io non sono più presente ai vostri occhi, l'esperienza vi attesta che potete ancora avermi presente al vostro pensiere, e riprodurre la percezione che la vista vi ha dato del mio corpo, quella delle parole che avete udito pronunciare dal mio labbro, quella di questo seggiuola su di cui mi avete veduto assiso, di questa camera in cui mi avete ascoltato. Allora dunque che un oggetto si è manifestato ai nostri sensi, e facendo un'impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione, a cui abbiamo atteso, questo oggetto essendo assente, ed incapace di operare attualmente su de' nostri organi sensorii, lo spirito ha nulladimeno la facoltà di percepirlo, cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io do il nome d'*immaginazione*, ed alla percezione riprodotta io do il nome di *fantasma*. L'immaginazione è dunque la potenza dello spirito di avere nell'assenza di un oggetto sensibile la sua idea.

Alcuni filosofi han creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo,

eglino dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni che abbiamo ricevuto per mezzo della vista, e per mezzo dell'udito, specialmente se queste ultime sono dei suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un sapore, un odore, una sensazione del tatto; per tali percezioni non possiamo altro riprodurre, se non che le percezioni dei loro nomi, e delle circostanze che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la varietà, la gradazione dei suoi colori hanno chiamato la nostra attenzione ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere. Allora che nel seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto altra cosa fuori della sua forma, de' suoi colori: ma non si riprodurrà mica, secondo questi filosofi, la percezione dell'odore, la quale è stata tanto grata. Di quest'odore non riprodurremo altra percezione, se non quella del nome e delle circostanze che vi si associano; conosceremo che quest'oggetto visibile ha ancora prodotto una sensazione su l'odorato, a cui abbiamo, per egion di esempio, dato il nome di *odore di garofano;* che questa sensazione ci è stata placevole; ma quest'odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull'orlo di un precipizio provo un certo sentimento, a cui do il nome di *spavento:* allora che in seguito, essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l'idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento, ma solamente la percezione del vocabolo *spavento,* con cui ho denotato il sentimento provato.

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse, come questi filosofi pretendono, un cieco nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zucchero, che aveva prima mangiato, nè al tatto le monete che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone necessariamente che il cieco, di cui si parla, percepisca l'identità fra le percezioni del gusto e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato; ora per percepire questa identità è necessario che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spirito; le percezioni passate dunque de' sapori e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Ognuno che nelle tenebre bevesse del latte o del vino, lo riconoscerebbe; ognuno che nelle tenebre medesime ne sentisse l'odore, lo riconoscerebbe; ora un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate.

Ciò che ha dato luogo all'errore, che combattiamo, si è il non avere osservato che le percezioni della vista e dei suoni articolati si riproducono con maggiore chiarezza delle altre percezioni sensibili degli odori, de' sapori, del caldo, ecc. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza, per ammetterla come un fatto (1). La percezione di ciò che abbiamo percepito per mezzo della coscienza, può anche riprodursi. Noi di fatto riconosciamo i raziocinii che facemmo in alcune circostanze, il che non potrebbe avvenire senza la riproduzione, di cui parliamo. Concludiamo che tutte le percezioni degli oggetti che ci sono manifestati per mezzo dei sensi esterni e della coscienza, si possono riprodurre.

§ 28. Ma basta egli forse che un oggetto abbia operato su de' nostri sensi, e prodotto delle percezioni, per potere lo spirito nell'assenza dell'oggetto, riprodurre queste percezioni? Se fate un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i vostri sensi, e vi producono delle percezioni che voi obbliate nell'istante appresso che l'avete avute! La ragione di questo fatto intellettuale si è che non avete a questi oggetti prestato la menoma attenzione. Di fatto se riprendendo il viaggio dirigete la vostra attenzione al più piccolo oggetto che vi colpisce, potete poi avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell'assenza dell'oggetto, la sua percezione: viaggiando in un giardino, potete, nel caso di cui parliamo, immaginare in seguito il più piccolo dei fiori, una fronda di un albero qualunque, un sassolino, un granello di arena. Allora che siamo occupati di un soggetto importante di ricerca e di meditazione, avviene che le percezioni degli oggetti, i quali ci circondano, sono obbliate l'istante appresso. Un orologio, per esempio, suonerà l'ora nella camera, in cui siamo, senza che il momento seguente potessimo dire se l'abbiamo, o no udita. Allora che una percezione passa nel nostro spirito, senza che nel momento appresso ne avessimo la rimembranza, tutti attribuiscono questo obblio alla mancanza dell'attenzione. Sembra dunque che un qualche grado di attenzione sia necessario all'immaginazione.

Non si dee confondere l'attenzione colla coscienza. L'attenzione è un atto volontario: essa richiede una forza attiva per cominciare, e per sostenersi. Essa si sostiene secondo la nostra

(1) La causa, secondo il Soave, è che nelle percezioni della vista e dei suoni articolati la percezione è composta, mentre nelle altre sensazioni è semplice. Potrebbe obbiettarsi che la sensazione di un colore è semplice; ma poichè alla sensazione del colore si unisce sempre quella di una qualunque siasi figura, quindi nella percezione di un colore si distinguono più parti, e però l'attenzione risulta più forte, e più brillante e decisa la riproduzione del fantasma corrispondente all'idea.

volontà. La coscienza è involontaria, e non può esser continuata e sostenuta: essa cambia di oggetto con ciascuno dei nostri pensieri. L'attenzione è intimamente legata colla immaginazione, e senza di essa le percezioni, e tutte le affezioni che accadono nel nostro spirito, il momento appresso si annullerebbero. La coscienza poi non ha alcun legame coll'immaginazione. Eviterete perciò l'errore di credere che tutte quelle percezioni che si obbliano, tostochè si hanno avute, non se ne abbia la coscienza, ma direte solamente che per una mancanza di attenzione queste percezioni son tosto obbliate.

Noi abbiamo la coscienza di tutte le nostre percezioni; ma fa d'uopo distinguere queste in due classi: l'una è di quelle percezioni che sono obbliate il momento appresso che si sono avute; l'altra è di quelle che si possono riprodurre. Le prime son quelle che sono state senza il menomo grado di attenzione; le seconde son quelle che sono state accompagnate da qualche attenzione.

Vi ho detto che gli oggetti delle nostre percezioni sono l' io e le sue modificazioni, un *fuor di me* e le sue modificazioni. I primi oggetti son percepiti dalla coscienza, i secondi dalla sensibilità. Ora, siccome avviene che, non dirigendo affatto l'attenzione su gli oggetti della sensibilità, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti; così avviene ancora, che non dirigendo affatto l'attenzione su gli oggetti della coscienza, le percezioni di questi non si riproducono nell'assenza degli oggetti. Quanti sentimenti accadono nel nostro spirito, de' quali abbiamo coscienza, ma che per mancanza di qualunque attenzione son obbliati il momento appresso.

Il fatto che abbiamo stabilito, cioè del legame fra l'attenzione e l'immaginazione, e la distinzione insieme dell'attenzione dalla coscienza, è di somma importanza; esso ci somministra la spiegazione di molti fatti intellettuali. Ne parleremo a suo luogo.

§ 29. Le percezioni tutte, che sono state unite a qualche grado di attenzione, si possono nella assenza degli oggetti riprodurre; ma di tante percezioni capaci di essere riprodotte, perchè lo spirito ne riproduce una piuttosto che un'altra? Quale legge osserva l'immaginazione nella serie dei fantasmi? Ecco un'altra ricerca importante nella psicologia. Non si può nulla immaginare che non sia stato percepito coi sensi (1), o colla coscienza, la quale è anche chiamata *senso interno;* ma non tutto ciò che si percepisce per mezzo dei sensi può essere immaginato; e noi abbiamo veduto che l'attenzione è una condizione indispensabile per l'immaginazione, e che fra gli oggetti sentiti si possono solamente immaginar quelli ai quali si è prestata qualche attenzione. Ma questa verità stabilita ci obbliga a ricercar la ragione, per la quale fra tanti oggetti capaci di essere immaginati, immaginiamo in un momento qualunque uno piuttosto che un altro. Così una ricerca antecedente ci mena ad un'altra; e noi possiamo gradatamente dal noto all'ignoto.

Dopo di aver ascoltato la mia lezione voi ritornate alla vostra casa: andate poi al passeggio, ed all'ora determinata riprendete lo studio, leggendo nel libro la lezione che io vi aveva spiegato. Allora leggete un vocabolo di cui vi ho spiegato diligentemente il significato; tosto si riproducono nel vostro spirito le percezioni de' diversi vocaboli che da me avete udito, del mio corpo, della seggiuola su di cui mi avete veduto assiso, della camera in cui mi avete ascoltato, degli altri individui che erano unitamente a voi alla mia scuola. Ora tutte queste percezioni erano unite con quella del vocabolo che voi avete letto nel libro che contiene le mie lezioni di filosofia. Similmente se nel passeggio rivedrete uno de' vostri compagni di scuola, tosto si riprodurranno in voi le percezioni del maestro, degli altri studenti, e di tutto il resto che insieme con questo compagno avevate prima percepito. Una costante esperienza c'insegna dunque che quelle percezioni, le quali son legate insieme dall'attenzione, sono anche legate insieme dall'immaginazione; in modo che, se una ritorna ad esser presente allo spirito, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, vi ritorna anche l'altra, o per dirlo in altri termini, *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.*

Che un pensiere ne suggerisca un altro; che la veduta di un oggetto richiami sovente al nostro spirito le modificazioni che egli ha avuta insieme colla percezione di quest'oggetto, è un fatto incontrastabile. Se noi veggiamo un cammino, ove abbiamo altre volte passato con un amico, gli oggetti che ci colpiscono, ci rendono presenti le circostanze del trattenimento che abbiamo avuto con lui. Un punto di veduta ci richiama allo spirito il soggetto delle nostre discussioni. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti, risvegliano i pensieri che ci occupavano vedendoli. Il legame che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli a le frasi di un discorso che recitiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di

(1) Direi per mezzo dei sensi, oppure colla sensibilità, perchè i sensi non percepiscono.

musica nello spirito di colui che l'esegue a memoria, ci offrono degli esempii familiari, ove si verifica questa legge della immaginazione che fa una parte essenziale della nostra natura.

Osservate che senza la legge, di cui parliamo, il sistemo delle nostre conoscenze non potrebbe aver esistenza. Allora che leggete un libro, che cosa avviene nel vostro spirito? Voi percepite colla vista delle lettere; con queste percezioni visuali son legate le percezioni dei suoni, e nascono perciò in voi le percezioni dei vocaboli: colle percezioni de' vocaboli son legate le idee degli oggetti; senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli, fra i vocaboli e le idee, il genere umano avrebbe forse potuto arrivare a quello stato di conoscenze in cui oggi lo vediamo? Se non avessimo immaginazione, la nostra vita intellettuale incomincerebbe in ciascuno istante senza progredire giammai. Ma l'immaginozione senza una legge, riproducendo con disordine le nostre percezioni, non sarebbe differente dalla follia. Giovanetti, voi non dovete passare superficialmente su le verità psicologiche che io vi presento. Meditatele attentamente, se volete far qualche progresso nella filosofia.

La tendenza che hanno i nostri pensieri ad eccitarsi vicendevolmente è stata chiamata *associazione d'idee*. Dugald Stewart non trova esatta questo espressione. Se essa s' impiega, egli dice, per denotare la legge che regola la successione di tutti i nostri pensieri, in tal caso si dà al vocabolo *idea* un senso molto esteso. Le rimembranze, i giudizii, i raziocinii, le passioni, in uno parola tutte le modificazioni dello spirito, di cui abbiamo coscienza, all' infuori delle sensazioni propriamente dette, sono eccitate all'occasione l'una dell'altra in uno serie di pensieri, in meniera che, se ammettiamo che la serie de' nostri pensieri sia una serie di idee, egli bisogna che il vocabolo *ideo* denoti tutte queste modificazioni diverse.

Ma mettiamo maggior precisione nelle nostre dottrine. Che noi ripetiamo i giudizii, i raziocinii e gli atti di volontà, che abbiamo altre volte avuto in noi circa un oggetto, è questo un fatto incontrastabile; ma non si dee confondere la ripetizione di questi pensieri coll' associazione di cui parliamo. L'associazione è indipendente dalla volontà; ma non può dirsi lo stesso de' giudizii, de' raziocinii, de' voleri. Non si dee confondere il sentimento di un raziocinio col raziocinio stesso. Si può ripetere il sentimento del raziocinio senza che il raziocinio si ripeta: il sentimento riprodotto del raziocinio rende bensì presente allo spirito il raziocinio fatto; ma noi spesso ritroviamo difettosi i raziocinii fatti, i giudizii che altre volte abbiamo pronunciato, i voleri che abbiamo altre volta fatto. Allora che il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi: o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso, o solamente lo percepisce: nel terzo caso egli non fa alcun raziocinio, ma ha solamente il concetto del determinato raziocinio: tanto nel primo che nel secondo caso, egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto della immaginazione, ma della facoltà meditativa. L'associazione non riguarda dunque che le sole idee sensibili, cioè le idee sensibili degli oggetti esterni, la cui riproduzione può chiamarsi propriamente *immaginazione*; e le idee sensibili del proprio *me*, e delle sue modificazioni, la cui riproduzione può chiamarsi *concezione*. L'associazione influisce nei nostri giudizii, ne' nostri raziocinii, ecc. Ma essa non si dee confondere con questi atti del pensiere, ed in rigor filosofico non appartiene che alle sole idee sensibili.

§ 30. *La percezione passata ritorno tutta, ollora che ne ritorna uno porte*: è questa la legge detta *associozione delle idee*. Applichiamola alle diverse classi dei fatti intellettuali che essa esprime. L'idea della specie fa parte della idea dell'individuo; quella del genere fa parte di quella della specie; abbiamo spiegato tutto ciò nella logica. Se dunque percepiamo un oggetto A, il quale appartenga alla stessa specie, o allo stesso genere di un altro B, che avevamo prima percepito, percepiamo in tal caso una parte di B; in forza dunque della legge generale enunciata, la percezione di A riprodurrà la percezione intera di B, e di tutto ciò che avevamo percepito insieme con B. Vado in un teatro, ed odo cantare un'ario che mi dà molto piacere: dopo alcuni giorni vado in un altro, ove tutti i cantori sono diversi; odo cantare l'aria stessa: nello istante si riproducono le percezioni tutte che componevano la percezione complessa del primo teatro. Ora l'aria seconda si può riguardare come un individuo diverso dall'aria prima, poichè i due cantori essendo diversi, hanno un suono di voce diverso; ma essendo tanto le parole che la musica delle due arie le stesse, queste due arie hanno un'identità specifica.

Questa sola verità nondimeno non è sufficiente per spiegare, perchè, fra i tanti oggetti che hanno l'identità specifica, o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduca piuttosto la percezione di uno che di un altro. Io veggo un giardino dopo di averne veduti tanti altri; per qual ragione fra i tanti che io aveva

percepiti, si produce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Abbiamo osservato che un principio di attenzione, e, il che vale lo stesso, di analisi, è una condizione necessaria alla immaginazione; ora le diverse serie de' pensieri, che si riproducono, dipendono dalla diversità degli atti dell'analisi. Se avete più volte, o per più lungo tempo prestata attenzione all'oggetto A che a tanti altri dello stesso genere, o della stessa specie di quello che attualmente percepite, l'immaginazione riprodurrà la percezione di A piuttosto che degli altri. Così fra i tanti giardini che ho veduto si risveglierà l'idea di quello che più volte, o per più lungo tempo ho osservato.

Similmente se percepiamo un oggetto, e prestiamo una attenzione parziale ad una delle sue parti, si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un uomo di una grande altezza, ed insieme di un volto elegante, se lo presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione all'eleganza del suo volto, mi si riprodurranno le idee di coloro, che nella eleganza del volto il rassomigliano.

**§ 31.** La serie de' fantasmi dee incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie considerate nel loro principio dipende, come abbiamo osservato, dalla diversa attenzione che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo dei sensi e dai diversi legami che l'abitudine ha formato tra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi, possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l'influenza della volontà sul corso dei nostri pensieri. In secondo luogo si può supporre la serie dei fantasmi come modificata dall'attività dello spirito, il che vale quanto dire, che il corso de' fantasmi si può considerare come essendo sotto l'influenza della nostra volontà.

Nella prima supposizione avviene che in virtù dell'associazione delle idee un fiume perenne di pensieri passa nel nostro spirito necessariamente, ed il nostro spirito in questo stato è solamente passivo. Accade sovente che si passi con rapidità da un soggetto all'altro, senza che sia possibile su le prime di vedere il rapporto che li lega; e è necessaria molta riflessione a quello istesso nel cui spirito ha avuto luogo questo passaggio per assicurarci dei pensieri intermedii. Nel mezzo di una conversazione si parla del tradimento operato contro d'un capo dai suoi inferiori: uno degli astanti tosto domanda: *quanto valeva il denaro romano?* Una tal quistione sembra dislocata, e pure è essa un effetto naturale dell'associazione delle idee. L'idea del tradimento di cui si parla fa pensare al tradimento di Giuda Iscariote, ed alla somma che ne fu il prezzo. Questa serie d'idee passa con tal rapidità per lo spirito di colui che parla, che se gli si domandasse come è stato egli menato a questa quistione, sarebbe forse al primo momento imbarazzato a rispondervi. E qui vi prego di notare che una idea, a cui non si è prestata attenzione, e che in conseguenza è tosto obbliata, può nulladimeno servire ad introdurne delle altre nello spirito.

Alcune volte il fiume de' pensieri è interrotto, ed essi seguono un nuovo canale per cagione delle idee che ci son suggerite dagli altri uomini, o dagli oggetti sensibili che ci circondano e ci colpiscono.

La seconda supposizione si è quella che riguarda la serie de' fantasmi sotto l'influenza della volontà. Lo spirito può scegliere uno dei pensieri che formano la serie, ritenerlo presente, e farne l'oggetto particolare della sua attenzione. Con questo mezzo egli può regolare il corso naturale dei suoi pensieri, e fargli prendere diverse direzioni. Veggo un palagio, dirigo la mia attenzione alle vetrate delle finestre, e veggo alcuni vetri rotti: tosto si riproduce l'idea di un tempio nelle cui fenestre io aveva ancora osservato de' vetri rotti; la percezione del tempio è molto complessa: lo posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e secondo questa varia direzione posso far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi; così posso dirigere la mia attenzione alla forma interiore del tempio, ed allora si riprodurranno le percezioni di quei tempii, che nella forma interiore son simili al primo: posso dirigere la mia attenzione a qualche quadro, e produrre così una serie d'idee di quadri analoghi al primo. Suppongo che lo diriga la mia attenzione al pergamo; tosto si riprodurrà l'idea di un oratore che ho inteso dal pergamo predicare; questa idea mi riprodurrà quella di un giardino, in cui col predicatore ho avuto un discorso. L'idea del giardino è anche molto complessa; io posso dirigere la mia attenzione a varie sue parti, e così far nascere nel mio spirito diverse serie di fantasmi. Suppongo che io rivolga la mia attenzione alla moltitudine degli alberi; questa riprodurrà l'idea di un folto bosco, l'idea del bosco risveglierà quella di un cervo che nel bosco ho veduto; quella del cervo risveglierà l'idea di una cucina, in cui ho veduto un cervo ucciso; e se in questa ultima dirigo la mia attenzione a' vasi di rame che vi ho veduto, si riprodurrà un'altra serie di fantasmi; se poi la dirigo al cuoco che nella cucina pre-

parava un pranzo, la serie dei fantasmi sarà diversa. Ecco come lo spirito può dirigere la serie dei suoi fantasmi, e deviare il corso naturale del fiume de' suoi pensieri.

Nelle spiegazioni rapportate io ho supposto come incontrastabile l'influenza della volontà su i nostri pensieri. Fra i tanti oggetti sensibili che mi colpiscono, io posso attendere a questo piuttosto che a quello a seconda del mio volere. Fra i tanti pensieri che si presentano insieme al mio spirito, io posso sceglierne uno piuttosto che un altro per farne il soggetto della mia meditazione e del mio studio. Così avendo studiato le matematiche, io posso nel momento dirigere la mia attenzione ad uno fra i tanti teoremi geometrici piuttosto che ad un altro.

§ 32. I fantasmi possono essere svegliati o da altri fantasmi, o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo che l' idea di lui si ravviva per la somiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioja o la tristezza, si fortificano e prendono nuovo vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto; un' impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, e se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l' anima può passare ancora dall' idea dell' uno a quella dell' altra; ma questa idea invece di animarsi s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui si destano in me una moltitudine di sentimenti; mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l' ultima volta l' ha veduto: le mie viscere son tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell' immagine di lui non vi è stata altre volte, in cui l' immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. Egli è certo che non havvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sola prossimità dell' oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva a commovente l'idea che si sveglia (1). Nel primo caso il fantasma dell' oggetto è svegliato da altri fantasmi; nel secondo caso è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente ai sensi. Concludiamo: *Le percezioni degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi e commoventi di quelli, che sono svegliati da altri fantasmi.*

I fantasmi svegliati dalle percezioni di oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. È questo un altro fatto che riguardo all' associazione delle idee ci mostra l'esperienza. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare;* ma la persona di colui, che pronuncia *Cesare*, non è un oggetto che faceva un tutto colla persona di Cesare, come la faceva la toga insanguinata di questo generale. Il fantasma svegliato dalla vista di questa dee dunque riuscire più vivo di quello svegliato dalla pronuncia del vocabolo *Cesare*.

Da ciò avviene che prendiamo molto piacere a visitare le terre classiche, i luoghi ove sono stati soliti ad abitare gli autori, di cui ammiriamo le opere, i campi che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La veduta di questi luoghi celebri accende il genio dell' oratore e del poeta.

L' influenza degli oggetti sensibili, per risvegliare le idee ed i sentimenti che son legati, sembra dipendere in gran parte dalla durata della loro azione. Quando una serie di pensieri è eccitata da un fantasma che ha fatto nascere gli altri, sparisce subito; una serie di altri fantasmi vi succede, e questi si allontanano sempre più dal primo. Quando l' oggetto reale ci colpisce, avviene il contrario: la causa che eccita la serie delle idee è stabile, ed agisce costantemente su di noi; tutti i pensieri, tutti i sentimenti, che hanno con essa qualche rapporto, si presentano in folla allo spirito con una rapida successione; essi fortificano scambievolmente il loro effetto, e tutti cospirano a produrre la stessa impressione generale.

§ 33. Hume ha ridotto a tre classi i principii, su dei quali si fonda l' associazione delle idee; la similitudine, la contiguità del tempo e del luogo e la relazione di causa a di effetto. Tutte e tre queste specie di principii son comprese nella legge generale che abbiamo enunciato nel § 28 cioè: *la percezione passata ritorna tutta allora che ritorna una parte.* Nel § 29

(1) Per render ragione di questo fatto verissimo e comune, mi pare debba considerarsi che col fantasma dell'oggetto vicino a noi, ma che non colpisce ancora i nostri sensi, si associa il sentimento che presto lo vedremo, e ciò contribuisce a farci attendere con più forza a tal fantasma e quindi a renderlo più vivace e a commoverci di più. Se poi ciò che attualmente colpisce i nostri sensi, quando siamo vicini a vedere un oggetto, sia stato già fortemente associato coll' idea dell' oggetto stesso, come, per esempio, la sua casa, il suo giardino, ec., allora mi pare che si ricada quasi nell'esempio di Cesare, che l'egregio A. cita più sotto; e le ragioni che ivi adduce spiegano mirabilmente questo fatto interessante.

abbiamo fatto vedere che la similitudine fra il genere e la specie, fra la specie e l'individuo, è uno de' principii dell'associazione delle idee, compreso nella legge generale rapportata. Questa relazione di similitudine si estende molto più di quello che potrebbe credersi a prima vista. L'*allitterazione* è identità de' vocaboli nella loro lettera iniziale; questo principio di associazione regola i redattori de' dizionarii. È evidente che la rima può riferirsi ancora alla similitudine.

Riguardo alla contiguità del tempo e del luogo, osservate che alcune cose hanno esistenza nello stesso luogo e nello stesso tempo; e perciò il fantasma del luogo si associa col fantasma di tutto ciò ch'è stato insieme in quel luogo; così l'idea di un tempio risveglia l'idea dell'oratore che in quel tempio ha predicato, e di tutti gli altri oggetti che erano allora nel tempio. Similmente le idee di quelle cose, che nel tempio si seguono immediatamente l'una all'altra, si associano nello spirito; così se dopo la predica ho veduto un amico che da più tempo era assente, l'idea del tempio richiamerà quella della predica, e questa quella dell'amico. La ragione si è che le percezioni, che si seguono immediatamente, si possono riguardare come parti di un tutto successivo, come le diverse sezioni di un fiume corrente. Queste contiguità di luogo e di tempo sono dunque de'casi particolari della legge generale: *la percezione passata ritorno tutto, allora che ne ritorna una parte.* Lo stesso dee dirsi della relazione di causa e di effetto. Le idee di causa e di effetto si associano insieme; l'idea del fumo risveglia quella del fuoco. Questo ultimo principio di associazione è dunque ancora compreso nella legge generale enunciata.

## CAPO V

### Della sintesi (1).

§ 34. La coscienza e la sensibilità ci dànno gli oggetti de' nostri pensieri. La prima ci dà il *me* e le sue modificazioni, la seconda ci dà gli oggetti esterni ed i loro rapporti col *me*. Tutti questi oggetti si presentano insieme al *me:* la sua prima operazione è di separarli, e l'analisi è la prima operazione dell'attività dello spirito. In seguito de' primi atti dell'analisi nasce l'immaginazione; questa concorre colla coscienza, e colla sensibilità a render presenti allo spirito gli oggetti de' nostri pensieri: le due prime incominciano la nostra vita intellettuale; l'immaginazione rende permanenti i prodotti dell'analisi.

Tutti gli oggetti de' nostri pensieri son già presenti allo spirito: egli ha già tutti i materiali per elevare l'edifizio delle sue conoscenze, egli non dee altro fare che dividerli, e riunirli secondo il suo disegno: l'analisi gli divide, la sintesi gli riunisce. *La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi avea separate.* L'analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Non credo esser necessario di avvertirvi che questi due vocaboli *analisi* e *sintesi* non hanno qui lo stesso senso, in cui sono stati usati nella logica. Ivi designavano due specie di metodo scientifico, qui denotano due facoltà elementari dello spirito umano. Nel metodo di analisi hanno luogo le operazioni di tutte e due queste facoltà, poichè in questo metodo si decompone per comporre di nuovo.

§ 35. Ritornando alle facoltà della sintesi, vi fo osservare che gli esempii di una tal facoltà si offrono incessantemente a voi. Da molto tempo avete formato de' giudizii: ora nel giudizio si unisce il predicato al soggetto: il giudizio è dunque un'azione della sintesi. Allora che dite: *io son sensitivo,* voi riunite la sensazione al vostro *me:* allora che dite: *il sasso è pesante,* riunite il peso al sasso. Vi ho fatto osservare che tanto la coscienza che la sensibilità ci dànno delle percezioni di soggetti modificati: l'analisi in seguito decompone gli oggetti percepiti nel soggetto, nelle sue diverse modificazioni, il giudizio riunisce questi elementi divisi, e compone di nuovo l'oggetto percepito. Il giudizio è dunque in ultimo risultamento un prodotto della sintesi.

Negli esempii recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un oggetto reale, e gli riunisce perchè nella natura si trovano uniti. Io chiamo questa specie di sintesi *sintesi reale.* Così dicendo: *io sono sensitivo,* si riuniscono al *me* le sensazioni: ora tanto l' *io* che le sensazioni sono cose reali, e nella natura le sensazioni sono unite al *me.* Questa sintesi copia dunque, dirò così, la natura; ed è perciò che io la chiamo *sintesi reale.*

§ 36. Lo spirito non solamente decompone e ricompone la percezione complessa degli oggetti reali, ma avvicina inoltre, e sovrappone, per dir così, l'uno all'altro gli oggetti che nella natura son divisi; ed in seguito del paragone si forma le idee di alcune relazioni che unisce all' idea

(1) Pretendono alcuni che questo vocabolo *sintesi* non sia rigoroso, perchè lo spirito non può riunire realmente ciò che è diverso e distinto da sè, ma solo raffrontarlo, rapportarlo, metterlo in comunicazione; e amerebbero per ciò dir *comunicazione* piuttosto che *sintesi*.

dell'oggetto paragonato. Due alberi colpiscono i miei occhi in un giardino; non solamente io posso osservare le qualità reali di ciascun albero, e formare tanti giudizii riunendo queste qualità al soggetto, ma posso ancora paragonare un albero con un altro, e dire in seguito: *l'albero A è più alto dell'albero B: le frondi dell'albero A son più verdi di quelle dell'albero B.* I predicati *più alto, più verdi* denotano alcune *relazioni*, alcuni *rapporti*, alcune *proprietà relative:* tutte queste denominazioni significano lo stesso.

Questi rapporti son reali per lo spirito, ma non hanno alcuna realtà nel soggetto del giudizio: essi non aggiungono nulla al soggetto in sè stesso considerato. Non si potrebbe dire dell'albero A che sia più alto dell'albero B, se l'albero B non avesse esistenza. Ora supponendo che l'albero B non influisca affatto sull'albero A, è evidente che il predicato *più alto* non può denotare altra cosa se non una semplice veduta dello spirito, e non già una realtà dell'albero A. Lo spirito avendo insieme le percezioni dell'albero A e dell'albero B, riferisce l'una all'altra; quest'azione di riferire l'una all'altra queste due percezioni o, per dir meglio, l'uno oggetto all'altro, io la chiamo *paragone*. In seguito del paragone nasce nello spirito l'idea espressa da' vocaboli *più alto;* questa specie d'idee io la chiamo *rapporto*. Il paragone è un'azione dello spirito, ed il rapporto è un'idea dello spirito. Pel paragone non basta che si abbiano nello spirito insieme le due percezioni dell'albero A e dell'albero B, ma è necessaria l'azione che riferisce l'albero A all'albero B. L'avere dunque insieme nello spirito due percezioni non è lo stesso del *paragonarle*. Il rapporto è un'idea dello spirito la quale nasce in seguito del paragone, e non è altra cosa fuori di quest'idea. Sono assiso su di una seggiola: un altr'uomo sopravviene, e siede alla mia sinistra: questo avvenimento non aggiunge nè toglie alcuna cosa al mio essere; intanto dopo che quest'uomo si siede alla mia sinistra, posso formare il seguente giudizio: *io sono alla dritta di quest'uomo:* ora quest'*essere alla dritta* è un rapporto di situazione che io acquisto dopo la venuta di quest'uomo; ma un tal rapporto non è mica una realtà, esso non è altra cosa che un'idea del mio spirito.

Lo stesso dee dirsi de' rapporti di similitudine. Un uomo nasce in America, il quale mi rassomiglia il più perfettamente che si può nel volto, nella forma del corpo ed in tutti i membri; si dirà forse che una piccola realtà chiamata *rapporto di similitudine* sia partita dal l'America per riporsi sul mio corpo? O pure si dirà che una piccola realtà sia partita dall'Europa per riporsi in America sul corpo del mio simile?

Allora che dico: *la mia camera è uguale alla vostra*, il predicato *uguale* non esprime alcuna realtà, la quale convenga alla mia camera, poichè se esprimesse una realtà, questa converrebbe alla mia camera, sebbene non vi fosse la vostra. Similmente non può riguardarsi come una realtà, la quale convenga alla vostra camera, poichè in tal caso dovrebbe convenirle, sebbene non vi fosse la mia. Ora un tal predicato suppone l'esistenza di tutte e due le camere. Sarebbe forse un tal predicato un modo il quale, quantunque unico, converrebbe a due soggetti distinti? Chi può asserire una tale assurdità?

I termini delle relazioni sono reali, ma le relazioni sono solamente idee dello spirito. Quell'azione dello spirito, dalla quale nascono le relazioni, o i rapporti, io la chiamo *sintesi ideale* per distinguerla dalla sintesi reale; poichè altrove vi dimostrerò che il rapporto fra la modificazione ed il soggetto, e quello fra l'effetto e la causa sono de' rapporti naturali, e che non ve ne ha altri che lo sieno.

Se il giudizio affermativo può essere un prodotto della sintesi, poichè unisce il predicato al soggetto, sembra che non possa dirsi lo stesso del giudizio negativo, in cui dal soggetto si separa il predicato. Rispondo che il giudizio negativo suppone il paragone del predicato col soggetto, ed in questo paragone consiste la sintesi: dopo del paragone nasce la percezione del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza fra il predicato ed il soggetto; lo spirito unisce all'idea del soggetto quella del rapporto di ripugnanza, o di non esistenza, a forma il giudizio il quale consiste appunto in questa unione. Il giudizio dunque è sempre un prodotto della sintesi.

§ 37. Dalla sintesi ideale nasce il *generalizzare* delle idee, di cui abbiamo parlato nel capitolo III, e che dee ancora per poco richiamare la nostra attenzione. Da quanto abbiamo detto nel capitolo citato si deduce che per la formazione di una idea generale son necessarie l'analisi e la sintesi. Suppongo un uomo in un'isola deserta: egli veda per la prima volta un albero: dopo qualche tempo ne vede un altro; per l'associazione delle idee, l'immaginazione alla veduta del secondo albero riproduce l'idea del primo: egli paragona queste idee, paragonandole scovre la loro similitudine, e così nasce l'idea generale.

Si vede chiaro da ciò, e da quanto abbiamo più ampiamente spiegato nel capitolo III della logica e nel capitolo III della psicologia, che

per la formazione delle idee generali è necessaria l'azione che è una delle specie dell'analisi. Lo spirito separa dalle due idee individuali due idee astratte: vedendo l'identità di queste si forma l'idea generale. Ciò merita una più ampia spiegazione.

L'idea della figura di un corpo, che avete nelle mani, è un'idea astratta, un'idea che entrava nella composizione dell'idea totale di questo corpo, e che voi avete separata per considerarla sola, per occuparvene esclusivamente. Ma questa idea è nel medesimo tempo individuale: essa vi mostra la figura del corpo, il quale è nelle vostre mani, e non la figura di ogni altro corpo. Fa d'uopo dunque che molte idee astratte si paragonino insieme, e che in questo paragone, perdendo per una nuova decomposizione la loro individualità, divengano comuni o generali. Ciò avviene, perchè in questa nuova decomposizione le due idee divengono perfettamente identiche, e lo spirito nel paragone scovre la loro identità. Così dopo di aver avuto l'idee astratta di un cubo piccolo e di un cubo grande, è necessario paragonare queste idee, e separando con nuovi atti di analisi la determinazione della lunghezza dei lati, i quali terminano le facce de' due cubi, formarsi due idee astratte le quali, scovrendosi perfettamente identiche, divengono generali. Quest'ultima astrazione può chiamarsi *intellettuale*.

L'idea astratte *suono* può venirci da una campana, da un istrumento di musica, dalla voce di un uomo. L'idea astratta *sapore* può venirci dal pane, dal vino, da una pesca. In una parola un'idea astratta ci può venire da tutti gli oggetti, nei quali si trova una stessa cosa. Ora le stesse cose son ripetute ne' differenti oggetti della natura; il verde è ripetuto in tutte le foglie degli alberi, il sapore in tutti gli elementi. Dopo una prima analisi, che ci dà le idee astratte individuali, è necessaria la sintesi ideale, la quale paragona quelle idee astratte individuali: nel paragone v'interviene un nuovo atto di analisi, ed è quello con cui lo spirito separa in queste idee tutte le determinazioni che le rendono individuali; è necessario un atto il quale separi ciò che non è fisicamente separabile, e che i sensi non possono separare: è necessario lasciare indeterminate queste idee. Ora nulla d'indeterminato può cadere sotto i sensi, ed aver esistenza nella natura: come separare per mezzo de' sensi da due lunghezze le determinazioni di quattro palmi, per esempio, e di cinque palmi per lasciare l'idea determinata della lunghezza? Intanto in questa ultima separazione, in questa nuova decomposizione intellettuale si formano le idee generali. Le idee astratte hanno incominciato ad essere individuali, la sintesi ideale, ed una nuova analisi con una nuova sintesi ideale le ha rese generali. I nomi *proprii* corrispondono alle idee individuali: i nomi *appellativi* corrispondono ad idee generali.

§ 38. L'idea generale è dunque l'idea di ciò che hanno d'identico più individui: essa è un rapporto di similitudine. La quistione delle idee generali ha molto occupato i filosofi: essa gli ha ancora divisi. È da sorprendersi, leggendo non solamente gli antichi, ma i moderni filosofi, che abbiano in questa materia potuto servirsi di un linguaggio vago, scuro, e visibilmente contraddittorio.

Le idee generali, si dimanda, sono esse della idee? La quistione così posta, e presa alla lettera, merita appena una risposta, tanto è essa identica. Si può forse domandare, se un colore rosso sia un colore, se un sapore dolce sia un sapore?

Ciò che si appella *idea generale* è realmente un'idea, o pure non è essa altra cosa che un vocabolo? Allora che pronunciste il nome proprio di un individuo, che avete veduto, la percezione del suono si associa a quella di questo individuo, e la riproduce, e voi provate nel tempo medesimo due percezioni, una sensazione di suono ed un fantasma, il quale è la riproduzione di un complesso di percezioni che la vista vi aveva dato. Allora che pronunciate un vocabolo generale, un nome *appellativo*, per cagion di esempio il vocabolo *uomo*, oltre della percezione del suono, che la pronunciazione di questo vocabolo in voi produce, si desta in voi anche un'altra percezione, di cui questo vocabolo uomo è il segno, e che esso risveglia? Ecco, giovanetti, enunciata la quistione in un modo chiaro e preciso.

Alcuni filosofi pretendono che co' nomi proprii si associno le idee degl'individui; ma che co' nomi appellativi non si associ alcuna idea; e che le idee generali non sono altra cosa che questi vocaboli, e nulla sono fuori di questi vocaboli. L'idea generale è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; ore se lo spirito umano non fosse capace d'idee generali, egli non conoscerebbe le similitudini degli oggetti particolari, il che è contrario alla testimonianza della propria coscienze. Se lo spirito umano non fosse capace d'idee generali, sarebbero dei vocaboli vôti di senso; conseguenza egualmente smentita dall'intime coscienza. Ognuno fa differenza fra uno che intende un discorso, sebbene composto di espressioni generali, ed un altro che non l'intende: nel primo al pronunciar dei vocaboli si destano, oltre di alcune date sensa-

zioni di suono, anche certe idee distinte da queste sensazioni; laddove nell'altro si destano le sole sensazioni di suono. I filosofi i quali negano le idee generali asseriscono che l'idea generale è la stessa cosa del termine generale, e non è mica distinta dal termine generale; ma se l'idea generale non è distinta dal termine generale, allora i vocaboli non sono i segni delle nostre idee, polchè il segno è ciò la cui idea eccita l'idea di un'altra cosa. Quasi tutti i vocaboli di ciascuna lingua essendo vocaboli generali nella supposizione che non ammette altre idee fuori delle individuali, le lingue sarebbero composte di vocaboli vôtl di senso, ed i dotti che ragionano sarebbero de' pappagalli. Perchè al vedere un uomo, che non abbiamo giammai veduto, noi diciamo: *è un uomo?* Se non avessimo un'idea universale di questa specie, come vi rapporteremmo quest'individuo? L'esistenza delle idee generali nello spirito è talmente attestata dall'intima coscienza, che si dura fatica a supporre che vi sia stato chi l'abbia contrastata.

Quando parleremo dell'influenza del linguaggio su le nostre conoscenze, si dileguerà qualunque dubbio che potrebbe sorgere circa la dottrina esposta.

§ 39. Vi ha una sintesi ideale che prescinde interamente dagli oggetti esistenti. Dopo di aversi lo spirito formato alcune nozioni astratte ed universali, egli può riunirle in certe idee complesse, e cercare in seguito di conoscere le relazioni di queste idee. È questa per lo appunto la sintesi ideale della matematica pura. Dopo di aversi lo spirito, nel modo che spiegheremo particolarmente nell'ideologia, formato la nozione dell'unità, può, ripetendo questa idea, ed aggiungendola a sè stessa, formarsi l'idea de' numeri; ed indi può determinare le relazioni di queste idee. Così, per cagion di esempio, lo spirito si forma le idee de' numeri 2 e 4, ed indi determina la relazione di queste idee, conoscendo che 2 è la metà di 4, e che il 4 è doppio di 2; che il 2 preso due volte forma il 4, e che tolto dal 4 rimane 2: ed altre simili relazioni ideali. Con questa operazione sintetica ha esistenza la scienza chiamata *aritmetica*. Similmente dopo di aversi lo spirito formata la idea della linea retta, può, ripetendo questa idea in diversi modi, formarsi le diverse idee delle figure rettilinee, ed indi determinare le relazioni ideali di queste idee; e con questo lavoro intellettuale si forma la Geometria.

In siffatto procedimento non si richiede altra condizione, se non che l'assenza della contraddizione nelle idee complesse, o sia la possibilità del concetto; ma lo spirito prescinde dalla realtà de' suoi concetti nella natura. Vi sia, o non vi sia un triangolo nella natura, nulla impedisce che il geometra stabilisca le verità geometriche circa il triangolo, o le relazioni fra il triangolo ed il quadrato. Lo spirito in questa sintesi ideale non esce fuori del proprio pensiere; e la legge logica del pensiere è il principio di contraddizione. Perciò questa sintesi non si riferisce ad alcun oggetto reale; e le conoscenze della matematica pura sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

A questa stessa specie di sintesi ideale appartengono molte nozioni complesse di morale. Lo spirito combinando l'idea di omicidio con quella di padre, si forma l'idea complessa di *parricidio*. Ed un legislatore può stabilire delle pene per questo delitto senza conoscerne l'esistenza, e può eziandio conoscere che questo delitto è più atroce del semplice omicidio.

Per determinare il linguaggio su di questa materia, chiameremo *relazioni reali* quelle relazioni che non sono semplici vedute dello spirito, ma relazioni realmente esistenti, come sono quella che passa fra la modificazione ed il soggetto, e quella che passa fra l'effetto e la causa; chiameremo *relazioni logiche* le relazioni che sono semplici vedute dello spirito, come sono quelle di *identità* e di *diversità*, di *uguaglianza* e di *disuguaglianza*, ecc.

Chiameremo poi *sintesi ideale oggettiva* quella che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali, e *sintesi ideale soggettiva* quella che fa conoscere le relazioni logiche fra le nostre idee.

§ 40. Voi avete l'idea delle ali, avete anche quella di un cavallo: l'intima coscienza vi attesta che potete formarvi l'idea di un cavallo alato. Questa idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda; non vi sono nella natura de' cavalli alati; ma le idee parziali, di cui si compone, corrispondono a degli oggetti reali. Le ali son reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di un uso frequente nella società. Similmente voi potete formarvi l'idea di un uomo col capo di cane: il capo del cane è reale nel cane, ed il busto del corpo dell'uomo è reale nel corpo umano; ma un corpo le cui parti sieno la testa del cane ed il busto dell'uomo, non ha nella natura alcuna esistenza. Voi avete l'idea del colore del latte e del colore dell'oro, di un fiume e di un monte; e voi potete formarvi le idee di un fiume di latte e di un monte di oro. Riunendo le idee di una grandezza notabile della forma del corpo umano, possiamo formarci l'idea di un gigante; riunendo le idee di una piccolezza notabile, e quelle della forma del corpo umano, ci formiamo l'idea di un pigmeo. Pos-

siamo ugualmente combinare nello stesso corpo, ma in parti diverse, la grandezza e la piccolezza. Così possiamo formarci l'idea di un corpo umano col busto di pigmeo e colla testa di gigante. Similmente possiamo combinare in una sola idea le idee di più parti e di più modi di oggetti diversi, e creare così un oggetto chimerico. Posso idearmi un corpo colla testa di uomo, ma il cui colore nel volto sia verde e ne' capelli rosso, co' piedi di cavallo, colla coda di cane, con tre occhi nella fronte, ecc. Possiamo combinare in una sola idea le idee di più oggetti interi. Così possiamo formarci l'idea di un vascello, di un palagio, di un uomo con un serpente nel tergo. Concludiamo: *Lo spirito umano ha facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponda alcun oggetto naturale, diverse percezioni che hanno ciascuna un oggetto naturale.* Io chiamo questa specie di sintesi *sintesi immaginativa* (1).

Dagli esempi addotti vedete bene che questa sintesi immaginativa può eseguirsi in più maniere: 1.° riunendo alla idea di un tutto naturale quella della parte di un altro tutto naturale: a ciò può riferirsi l'esempio del cavallo alato; 2.° aggiungendo ad un tutto spogliato col pensiere del suo modo, o de' suoi modi naturali, il modo, o i modi di altri oggetti naturali: a ciò si possono riferire gli esempi recati del fiume di latte, del monte di oro, del gigante, del pigmeo e del corpo umano colla testa di gigante ed il busto di pigmeo; 3.° combinando in una sola idea le idee di più parti, o di più modi di oggetti diversi, o formando tutte e due queste combinazioni: a questo terzo modo di sintesi immaginativa può ridursi l'esempio nel penultimo luogo di sopra recato; 4.° combinando in una sola idea le idee di più oggetti interi: a ciò si possono ridurre gli ultimi esempi. Possiamo formare altre combinazioni a piacere: così riunendo all'idea di un modo quella di personalità il poeta personifica le virtù, i vizii, ecc.

In qualunque specie di sintesi immaginativa lo spirito non combina, se non le idee che l'analisi aveva separate. L'analisi è dunque in qualunque caso una condizione indispensabile per la sintesi.

§ 41. La sintesi immaginativa, che alcuni filosofi chiamano semplicemente *immaginazione*, non ha un oggetto reale naturale; ma l'uomo ha il potere di effettuare alcuni de' suoi prodotti. Questi possono perciò dividersi in due classi, ed offrirci un soggetto diverso di meditazione: alcuni nati dal pensiere senza oggetto reale naturale possono dall'opere dell'uomo ricevere l'esistenza, ed essere sommessi a' sensi: altri nati dal pensiere son diretti solamente al pensiere medesimo, e gli offrono de' piaceri proprii dell'uomo. Incominciamo dall'esame de' primi.

Giovanetti, gettate uno sguardo attento su la natura, ed osservate l'impero che l'uomo vi esercita. Che cosa presenta essa mai la terra abbandonata a sè stessa, priva dell'opera dell'uomo, se non se un aspetto tetro e spaventevole? Montagne e pianure oppresse da folte boscaglie, oscure ed impenetrabili, abitate da animali carnivori e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali. Osservate poi la terra medesima in quelle stesse contrade sotto l'azione dell'essere ragionevole ed attivo, vedrete delle deliziose campagne, degli alberi collocati ad una giusta distanza fra di essi, adorni di un'amena verdura, carichi di frutti, che co' loro variati colori producono su gli occhi un energico incantesimo, colle loro grate esalazioni allettano l'odorato, e co' loro soavi sapori spandono sul senso del gusto dei nuovi piaceri. Vedrete delle vasche nelle cui limpide cristalline acque guizzano de' vivi pesci; osserverete dei ridenti ruscelli che, inaffiando gli alberi e le piante, vi mantengono la vegetazione e la vita. Scorgerete degli ameni viali che vi presentano una superficie ben levigata; una figura rettangolare coi lati adorni di ombrosi alberi; gli vedrete intersicati nelle giuste distanze da altri viali consimili, e sarete colpiti dall'aspetto di magnifiche fontane situate negli angoli di questi ameni viali. Tal è lo spettacolo che vi presenta una villa deliziosa. Ma questa villa non è mica un prodotto cieco della natura: essa è l'opera dell'uomo, il quale ha combinato i materiali della natura per produrre lo spettacolo che vi ho descritto. Una tale opera ha avuto la sua nascita nel pensiere dell'uomo, e questo pensiere, imperando sul corpo umano, l'ha effettuata al di fuori. Essa è un prodotto della sintesi immaginativa, la quale, combinando insieme le percezioni che l'analisi aveva diviso dal gruppo delle impressioni sensibili, ha formato il quadro

(1) Potrebbe anche chiamarsi *genio*, ed è posseduto in eminente grado dai sommi artisti e poeti. Non bisogna confonderlo coll'*ingegno* che indica meglio l'attitudine a scoprire rapporti anche lontani tra le idee. Il vocabolo ingegno deriva forse da quella parte delle chiavi che serve ad aprire le serrature; può derivare anche dal *gignere* de' Latini, che esprime la fecondità e la forza della mente, e così resterebbe confuso col genio, grado massimo dell'ingegno. Il vocabolo *talento* deriva forse dall'antico *talentum*, specie di moneta, e ciò per denotare il suo pregio. — Se l'ingegno comprende analogie lontane e diverse è *vasto* o *esteso*; se riposte o affatto sconosciute è *acuto* o *perspicace* ed *inventivo*. La profondità suol essere in ragione inversa dell'estensione, e viceversa.

ideale di questa villa che la mano dell'uomo ha effettuato.

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque di una stessa specie. Niuno di essi ha un modello nella natura, ma tutti nascono nel pensiero; alcuni nondimeno di essi dopo di esser nati nel pensiero, son capaci di essere effettuati al di fuori. L'artista è limitato nella sua esecuzione dalla natura stessa: egli non può creare a suo grado: dee contentarsi di correggere, di migliorare, di abbellire (1). Non gli è permesso di ripetere tutte l'esperienze per osservare l'effetto delle disposizioni che egli ha in veduta. Bisogna dunque che abbia presente al pensiere tutto il quadro che disegna, e che applichi a questo quadro immaginario il suo giudizio. Egli dee aver la facoltà di giudicare son anticipazione dell'effetto che produrrebbero questi oggetti nati nel pensiere, se avessero un'esistenza al di fuori, e colpissero i nostri sensi. Questa facoltà costituisce ciò che lord Chatam chiamava *l'occhio profetico del gusto*. Quest'occhio vede tutte le bellezze di cui un luogo è suscettibile molto tempo prima che vi siano prodotte: quest'occhio, all'istante in cui confida alla terra un arboscello, si colloca, supponendolo cresciuto, sotto le sue foglie, e gode dell'aspetto che esso dee offrire da tutti i punti donde si osserva.

Tutte le arti meccaniche sono un prodotto della sintesi immaginativa; essa è perciò l'origine della civiltà dei popoli. Tutte le arti meccaniche sono o primitive, o miglioratrici. Quelle servono a produrre i materiali, queste a migliorarli. La caccia, la pesca, la pastorizia, l'agricoltura, la metallurgia sono le arti primitive, tutte le altre appartengono alle miglioratrici. Or tanto le une che le altre nascono dalla combinazione di diverse percezioni in una complessa, a cui, sebbene non corrisponda alcun oggetto naturale, può nondimeno per l'opera dell'uomo corrispondere un oggetto sensibile. Il pensiero, che tirando con un arme qualunque si uccide un animale, ha dovuto precedere la caccia; quello di poter prendere coll'uso di alcuni strumenti de' pesci, la pesca; quello del vomere, l'arare la terra. Gli oggetti reali sono o naturali o fattizii; un animale è un oggetto reale naturale, un vascello è un oggetto reale fattizio. Noi siamo circondati da oggetti fattizii e da oggetti naturali modificati dall'opera umana. Osservate quel palagio ove abitate, esso è l'opera dell'arte non della natura; ma prima di costruirsi se n'è dovuto formare il disegno nel pensiere; è stato necessario di combinare insieme tante percezioni che lo spirito avevn separate dagli oggetti a lui offerti dalla natura. Dite lo stesso della veste con cui vi coprite, del letto ove dormite, delle vivande di cui vi nutrite.

Da ciò vedete che si dee dividere la sintesi immaginativa in due specie, cioè la *sintesi immaginativa civile*, ed la *sintesi immaginativa poetica*. La prima ho per termine delle sue operazioni gli oggetti reali ma fattizii: la seconda si riferisce ad oggetti chimerici, cioè ad oggetti che nè la natura, nè l'arte produce, ma che il poeta finge che vi sieno.

§ 42. Allora che l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa altra cosa se non che attendere al modo senza attendere al soggetto; ma non dà mica al modo la sussistenza del soggetto, essa non riguarda questo modo come una persona; se facesse altrimenti, il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. I vocaboli astratti del filosofo, *moto*, *solidità*, *colore*, *sensibilità*, *attenzione*, ecc., denotano solamente de' modi, ma non già delle persone: essi esprimono solamente un atto dell'analisi, non già un atto della sintesi immaginativa. Il linguaggio del poeta è diverso; egli personifica le qualità delle cose. L'amore, la giustizia, la virtù, la febbre, la vittoria, non sono altra cosa che modi; il poeta unisce alle idee di questi modi l'idea di *persona*, e così personifica gli accidenti. Questa sintesi immaginativa dà al poeta dei prodotti moralmente immaginarii, che non solamente non hanno un'esistenza nella natura, ma

(1) Non a tutti al certo piacerà quest'espressione *di correggere*, *di migliorare*, *di abbellire* la natura. Nel conflitto in cui si trovano ai dì nostri le opinioni dei letterati su quest'oggetto, non mi sento inclinato a mettere in campo una teoria forse con nuovi sogni tra le tante che odo da ogni parte. Solo mi arrischierò a dire che, sia pregiudizio, sia ignoranza, sia qualche volta proprio comodo, la massima parte degli uomini ama di vedere spianate alcune prominenze *naturali* del terreno, rivestite di piante ed irrigate alcune parti aride e nude *naturalmente*, tolte di mezzo alcune erbe ed alberi secchi o inutili, che *naturalmente* si trovano per i campi, ecc., e di più pretende che sia bello a preferenza di un altro luogo campestre un giardino che presenta una certa simmetria nelle parti, un certo ordine negli alberi, adorno di statue, fontane, ecc. Una descrizione che presenti tutto ciò che accade, appunto come accade, accennando cioè le più minute particolarità, colpisce meno di una che ne scelga a proposito alcune, ne modifichi altre. Ed un pittore che, copiando i bei lineamenti di un volto, vi unisce anche un adatto colorito, ma più delicato di quello del suo originale, e dà un'elegante disposizione alle masse dei capelli, alle vesti, ecc., alletta più non trattandosi di un ritratto, che se sta attaccato al modello fino allo scrupolo di copiare qualche macchia naturale della pelle, le sue piccole irregolarità, le chiome mal disposte, ec. Talchè non mi sembra poi una proposizione da metter sotto sopra il mondo il dire agli artisti, ai poeti: scegliete gli oggetti della natura, abbelliteli, correggeteli se fa bisogno.

che non possono effettuarsi giammai. Gli oggetti reali sono o naturali o fattizii: le *dive* del poeta non sono nè dell'una, nè dell'altra specie; esse son cose immaginarie.

Questa personificazione forma una parte delle bellezze della poesia. Il Tasso nel principio del canto secondo, personificando l'aurora, scrive elegantemente così:

> Già l'alba messaggiera erasi desta
> Ad annunziar che se ne vien l'aurora,
> Ella intanto s'adorna, e l'aurea testa
> Di rose côlte in paradiso infiora.

Bellissima è anche la stanza prima del canto decimoquarto:

> Usciva omai dal molle e fresco grembo
> Della gran madre sua la notte oscura,
> Aure lievi portando, e largo nembo
> Di sua rugiada preziosa e pura,
> E scotendo dal vel l'umido lembo,
> Ne spargeva i fioretti e la verdura;
> E i venticelli dibattendo l'ali
> Lusingavano il sonno dei mortali.

La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna, il corpo di cane, le zampe di leone, la coda di serpente e le ali di uccello, e forma un mostro o cui dà il nome di *sfinge*. Un tal mostro rimane nella sola fantasia del poeta (1).

L'oggetto principale della poesia si è di crear de' piaceri per l'immaginazione. Essa non perde di mira questo scopo anche allora che si versa su cose reali: che cosa fa in questo caso? Allontana dall'oggetto tutto ciò che è contrario alle affezioni che vuol destare, e vi riunisce tutto ciò che concorre a destarle; e così il suo quadro si trova quasi sempre difforme dall'originale. Chi presentasse su la scena un'azione tragica tal quale essa è realmente accaduta, sarebbe nel pericolo di annojare gli spettatori (2). Al teatro l'eroe dee tuttora parlare conformemente al suo carattere ed alla sua posizione: il poeta riunisce in una conversazione sovente di una mezz'ora tutti i tratti del carattere sparsi in tutta la vita del suo eroe. Quando il poeto pone un eroe in iscena gli fa dire della maniera più eloquente ed armonioso ciò che dee dire; niun eroe intanto ha fatto tali discorsi. È impossibile che l'eroe del poeta abbia parlato in versi, e che abbia fatto all'improvviso quei discorsi che il poeta ha impiegato oicune volte un mese a comporre.

La sintesi immaginativa crea de' piaceri sensibili, producendo degli oggetti fattizii, ma reali; e crea de' piaceri immaginarii formando delle combinazioni che l'uomo non ha il potere di far reali, e le quali son dirette solamente al pensiere.

Ciò che vi ho detto su le cinque specie di sintesi, cioè su la sintesi *reale*, la sintesi *ideale oggettiva*, la sintesi *ideale soggettiva*, la sintesi *immaginativa civile* e la sintesi *immaginativa poetica*, è della più alta importanza.

## CAPO VI

### Del desiderio e della volontà.

§ 43. La coscienza e la sensibilità offrono allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri. L'analisi gli decompone, l'immaginazione rende permanenti i prodotti dell'analisi; la sintesi gli ricompone e gli riunisce. Ma chi dirigerà per la costruzione dell'edifizio delle nostre conoscenze le operazioni dell'analisi e della sintesi? Ecco, giovanetti, l'oggetto del presente esame. La risposta alla quistione enunciata si presenta tosto al mio spirito, e presentata al vostro la troverete soddisfacente. Allora che la vostra mano somministra il cibo alla vostra bocca, chi regola i suoi moti? È senza dubbio la vostra volontà. Ma qual cosa mai eccita la vostra volontà a volere i moti della vostra mano? È certamente il desiderio. Ma donde nasce il desiderio? Dal dolore della fame e dal piacere del mangiare. Eccovi dunque la serie delle modificazioni del nostro spirito. Alcune nostre sensazioni son piacevoli, altre son dolorose; questo è un fatto. Io non esamino se vi sieno delle sensazioni indifferenti; ma l'esistenza del piacere e del dolore è incontrastabile. Al piacere segue una modificazione dello spirito che chiamiamo *desiderio;* al dolore segue una modificazione che chiamiamo *avversione:* questo consistendo nel desiderio della cessazione del dolore, può riguardarsi come una specie di desiderio. Al desiderio segue un'azione dello spirito che chiamiamo *volere* (1). La facoltà di volere si chiama *volontà*, e si chiama ancora volontà l'atto di questa facoltà, il quale abbiamo chiamato *volere*. Agli atti della volontà seguono le operazioni dell'a-

(1) Il pittore e lo scultore però spesso esprime e presenta anche all'occhio quello che egli stesso o il poeta immaginò, sebbene non esista in natura l'oggetto corrispondente.

(2) Qualche letterato è d'un'opinione discorde da questa. Ma pure, o malgrado di speciosi discorsi, delle lagnanze contro i pregiudizii dell'educazione e delle abitudini, il fatto mostra fino al presente giorno che i nuovi tentativi non hanno bene risposto alle speranze; e la sentenza dell'A. è vera pur troppo.

(1) Non potrebbe il solo piacere o il solo dolore muover la volontà senza che il piacere e il dolore producano il desiderio movente della volontà?

nalisi e della sintesi. Ecco determinata in poche parole l'influenza della nostra facoltà di volere su le operazioni dell'intelligenza. Ma sviluppiamo più ampiamente questo impero della volontà su le nostre operazioni intellettuali.

§ 44. Trasportiamoci a' primi istanti della nostra vita intellettuale. Una moltitudine di sensazioni modifica in uno stesso istante lo spirito, e per rendere più semplice la nostra ricerca limitiamoci alle sensazioni della vista. Allora che i raggi della luce colpiscono i nostri occhi, il moto impresso nella retina si comunica al cervello, e questo moto del cervello è seguito da una modificazione nello spirito, la quale chiamiamo sensazione. Ora tosto che lo spirito riceve una moltitudine di sensazioni, dee riceverne qualchedona che sia piacevole, se le altre non lo sono, oppure che sia più piacevole delle altre. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo sviluppo dell' intelligenza umana ed il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe mica aver esistenza. Se tutte le sensazioni fossero indifferenti, lo spirito rimarrebbe in uno stato di letargo, e l' edifizio intellettuale non potrebbe costruirsi. Questa ipotesi è contraria a' fatti che osserviamo ed allo stato della nostra fisica organizzazione. Supponiamo dunque che qualche oggetto produca sensazioni più piacevoli, tosto nasce nello spirito il desiderio di queste sensazioni.

Qui mi domanderete: il desiderio è esso una modificazione dello spirito distinta dalla sensazione piacevole, o pure è la sensazione piacevole stessa? Nel trattato della filosofia morale io proverò che il desiderio consiste in una unione di percezioni piacevoli e dolorose; e che non è altra cosa diversa da questo insieme di percezioni piacevoli e dolorose (1). Ma comunque la cosa fosse, la quistione nulla cambia alla genesi della volontà, che ho in veduta di spiegare. Nato il desiderio, lo spirito agisce, cioè produce un atto di volontà. Ma che cosa vuole egli mai? Egli vuol provare questa sensazione isolata dalle altre; in conseguenza egli vuole: 1.° che cessi, per quanto è possibile, l'impressione degli altri oggetti su di lui; 2.° che si aumenti l'impressione dell' oggetto piacevole. Questi atti della volontà son seguiti da un moto del cervello, il quale è seguito da un moto dell'organo, che si porta verso l'oggetto esteriore. La volontà produce dunque una modificazione nel corpo.

Noi abbiamo qui due serie di fatti in ordine inverso: 1.° azione dell'oggetto su l'organo, dell'organo sul cervello e del cervello su lo spirito; 2.° azione dello spirito sul cervello, del cervello su l'organo che si dirige verso l' oggetto.

Gli organi esteriori de' sensi, il cervello e lo spirito possono dunque e debbono esser considerati in due stati interamente opposti. Nel primo l'organo e il cervello ricevono il moto dal di fuori, nel secondo il cervello e l' organo ricevono il moto dallo spirito. Nel primo stato la modificazione dello spirito nasce dall'impressione del cervello; nel secondo l'impressione del cervello nasce dall'azione dello spirito. Nel primo stato lo spirito è *passivo*, nel secondo è *attivo*; poichè nel primo riceve una modificazione, nel secondo modifica il corpo. Sensibilità passiva, attività, ecco due attributi che l'esperienza ci forza di riconoscere nello spirito.

Sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto su lo spirito, pure se egli non concentrerà su quest' oggetto la sua attività, l' attenzione non avrà esistenza. Dalla volontà di avere isolata questa sensazione piacevole nasce dunque il concentramento dell'attività dello spirito su di essa. Questo concentramento sembra consistere nel ritenere questa sensazione avuta e nello escludere gli altri oggetti che si offrono nel medesimo tempo al pensiero. Noi non conosciamo la natura di quest azione; ma l'azione è un fatto che l'intimo senso ci rivela. Quest'azione dello spirito viene in seguito del volere; l' influenza dunque della volontà si estende su lo spirito stesso. Il concentramento dell' attività dello spirito su l'oggetto piacevole rende la sua sensazione più chiara, il che vale quanto dire, che isola questa sensazione dalle altre, e la distingue. L'allontanamento degli organi dagli altri oggetti, e la loro direzione su l' oggetto piacevole: l' allontanamento del pensiere dagli altri oggetti, e la sua direzione verso l' oggetto piacevole, sono dei fatti che avvengono nel corpo e nello spirito in seguito del volere; dopo di questi fatti la percezione dell'oggetto s'isola e diviene distinta. Ecco ciò che un' esperienza incontrastabile ci rivela. Le operazioni dell' analisi dipendono dunque dalla volontà. Lo stesso dee dirsi delle operazioni della sintesi, le quali suppongono quelle dell' analisi.

L' influenza della volontà su le nostre operazioni intellettuali sarà in ciò che segue più ampiamente spiegata.

§ 45. Se mi domanderete, perchè ho distinto

(1) Io fo consistere il desiderio (propriamente detto) *nel fantasma piacevole di un oggetto, accompagnato dal giudizio doloroso dell' assenza di questo oggetto. — L'avversione* è costituita *da un fantasma doloroso col giudizio piacevole dell' assenza dell'* oggetto (Galluppi, Lez. di log. e metaf., Lez. XCIII).

la volontà dal desiderio, vi risponderò che vi son de' desiderii non seguiti dalla volontà. Un idropico, malgrado il desiderio di bere, si astiene dall'acqua. Lo spirito; non è libero nei desiderio; ma è attivo e libero nel volere (1).

Osservate ancora che non si dee confondere il volere col *deliberare*. La *deliberazione* viene in seguito dell'esperienza: questa ci attesta che vi sono de' piaceri seguiti da gran dolori. Un uomo che trovasi riscaldato trova piacere a bagnarsi coll'acqua fresca; ma ciò, impedendogli la traspirazione, gli reca in seguito (da' gravi dolori. Un uomo trova gran piacere al giuoco: egli è possessore di una mediocre somma di danaro: giuocando la perde: questa perdita è seguita da tutti i dolori dell' indigenza e dai rimorsi che l'accompagnano. Di quanti dolori è sovente cagione l'eccesso del bere e del mangiare! Similmente vi son de' dolori seguiti da gran piacere. Un uomo ha la terzana; la china-china gli reca del disgusto; ma questo disgusto è seguito dalla sanità. Avvertito l'uomo dalla esperienza che vi sono de' piaceri, i quali son seguiti da maggiori dolori e dolori seguiti da maggiori piaceri, nasce in lui all'idea del piacere e del dolore la deliberazione, la quale consiste nel paragonare il piacere o il dolore, che si ha in veduta, colle sue conseguenze: ed in seguito di un tal paragone ha luogo il volere. Ma ciò non avviene nei primi istanti della nostra vita intellettuale: in questi il desiderio è tosto seguito dal volere. Un più ampio esame della volontà è riserbato nella filosofia morale.

## CAPO VII

### Della memoria, della reminiscenza, della dimenticanza

§ 46. Far l'analisi delle facoltà dello spirito significa determinare le facoltà elementari dello stesso; ma qual sarà il segno per conoscere che una facoltà sia distinta da un'altra, e che sia una facoltà elementare? Noi non possiamo conoscere le facoltà dello spirito in altro modo se non che per mezzo delle loro operazioni. Noi distingueremo dunque due facoltà dello spirito fra di esse, allora che ci faranno percepire oggetti diversi (1), o allora che un'operazione può andar disgiunta dall'altra Noi riguarderemo come elementare una facoltà, allora che la sua operazione non può decomporsi, ed in conseguenza non può spiegarsi col concorso di più facoltà: l'*io* è distinto da un *fuor di me*. La coscienza che è la facoltà di percepir il *me* e le sue modificazioni, è dunque distinta dalla sensibilità, che è la facoltà di percepire gli oggetti esterni che agiscono su di me. Inoltre si può dirigere la sua attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare di essi, mediante la meditazione, delle cognizioni esatte; intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito; poichè la meditazione in questo caso non si dirige su ciò che offre la coscienza; ma su ciò che offre la sensibilità. Quindi un fisico, il quale non è giammai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte della facoltà dello spirito, e sarà imbarazzato a spiegare i fatti intellettuali. Il meditare su la coscienza non è dunque la stessa cosa che il meditare su le sensazioni. La coscienza dee dunque riguardarsi come una facoltà distinta dalla sensibilità.

Sebbene un oggetto non possa essere immaginato senza esser prima sentito, pure può esser sentito senza esser immaginato. L'*immaginazione* è dunque distinta dalla coscienza e dalla sensibilità.

Gli oggetti possono essere presenti allo spirito senza essere decomposti; l'*analisi* è dunque distinta dalla coscienza e dalla sensibilità; ma è essa ancora distinta dalla immaginazione? Un principio di analisi è necessario acciò abbia

(1) Se il desiderio dee ridursi ad un piacere o ad un piacere misto di dolore, può benissimo dirsi che questo piacere misto è involontario: talora però ci poniamo volontariamente in istato di provarlo. Ma perchè non dire che il motore della volontà è il piacere, o un misto di piacere e di dolore, e chiamar piuttosto desiderio un atto della volontà non accompagnato da azione esterna?

(2) Ci sembra che questa caratteristica non serva a giudicare la facoltà distinte dello spirito, perchè altrimenti bisognerebbe assegnare tante facoltà distinte quanti sono gli oggetti diversi che si possono percepire, e sono indefiniti. Mi piacerebbe però di veder riunite in una facoltà solo la coscienza (senso interno) e la sensibilità (senso esterno). Può dirsi però che, sebbene operino insieme, rimangon sempre distinte, e che potrebbe esistere un essere dotato della coscienza, senza aver la facoltà di percepire un fuori di sè. Il dire che distingueremo una facoltà da un'altra, *allorchè un'operazione può andar disgiunta dall'altra*, non mi par molto rigoroso e atto a convalidare il bel sistema del chiarissimo autore. Direi piuttosto: *allorchè un'operazione riman distinta da un'altra, sebbene sia unita ad altre o ne dipenda*. Così, sebbene, per esempio, l'immaginazione dipenda dall'attenzione e quindi dalla volontà; la sintesi e l'analisi, la volontà e il desiderio siano unite alla sensibilità o all'immaginazione, pure rimangon sempre distinte. Sono inoltre distinte perchè, ammessa l'esistenza di una, non ne viene necessariamente l'esistenza dell'altra; ed infatti potrebbe esistere uno spirito dotato della facoltà di sentire, e non di quella d'immaginare; oppure uno spirito dotato della facoltà di sentire, volere, analizzare, sintesizzare, ma non di immaginare, ecc. Sono di più elementari, perchè non si possono scomporre in altre facoltà distinte.

luogo l'immaginazione. Ma da ciò non segue che l'analisi sia la stessa cosa dell'immaginazione, ma solamente una condizione, perchè la immaginazione abbia l'esistenza; e sebbene l'immaginazione si riguardi come l'effetto dell'analisi, non segue perciò che l'immaginazione non si debba considerare come distinta dall'analisi. Inoltre sembra che lo spirito sia passivo nell'immaginazione ed attivo nell'analisi, come chiaramente spiegheremo in appresso. L'analisi è dunque distinta dalla coscienza, dalla sensibilità e dall'immaginazione.

La sintesi, la quale ricompone e riunisce, è distinta da tutte e quattro le facoltà enunciate. Il desiderio può stare senza il volere; il desiderio è dunque distinto dalla volontà. Niuna operazione delle facoltà enunciate può decomporsi nè spiegarsi col concorso delle altre; esse son dunque tutte elementari. Può nondimeno eccettuarsi il desiderio, il quale, secondo la dottrina che spiegheremo nella filosofia morale, essendo uno stato misto dell'anima, può spiegarsi col concorso di altre facoltà.

La coscienza e la sensibilità fanno incominciare la nostra vita intellettuale; l'analisi viene in seguito, ma l'analisi è sotto la influenza della volontà mossa dal desiderio; il desiderio poi viene immediatamente dopo il piacere ed il dolore; quindi segue immediatamente la volontà. A questa segue l'analisi, indi l'immaginazione, la quale riproducendo i prodotti dell'analisi, somministra de' materiali alla sintesi, la quale è ancora sotto l'influenza della volontà. Sensibilità, coscienza, desiderio, volontà, analisi, immaginazione, sintesi, ecco l'ordine cronologico delle facoltà dello spirito.

Spiegare il sistema delle facoltà dello spirito significa determinare le facoltà elementari dello stesso ed il loro ordine. Noi abbiamo fatto l'una e l'altra cosa; abbiamo dunque spiegato il sistema delle facoltà dello spirito. Un tal sistema è luminoso, ed è da meravigliarsi che i filosofi non l'abbiano veduto (1).

§ 47. Fra le facoltà elementari dello spirito abbiamo numerato l'*immaginazione*, cioè la facoltà di riprodurre le percezioni nell'assenza degli oggetti. Questa operazione è il fondamento dell'esperienza. Allora che veggo dell'acqua, per poter dire: *l'esperienza attesta che il bere dell'acqua estingue la sete*, è necessario che si riproduca la percezione del bere dell'acqua, della sete e di quel modo di essere che segue al bere dell'acqua: ma questa sola operazione è insufficiente senza il *riconoscimento*, cioè senza il sentimento di averla avuta. Se non riconosco d'averla avuta, non posso dire: *l'esperienza mi attesta:* questa espressione significa: *i sensi mi hanno fatto percepire*. Il riconoscimento è dunque necessario per l'esperienza. Alcuni filosofi perciò, distinguendo l'immaginazione dalla memoria, e facendo consistere la prima nella facoltà della riproduzione delle idee, essendo assenti i loro oggetti, e la seconda nella facoltà di riconoscerle, cioè di avere il sentimento di averle avute, ripongono la memoria fra le facoltà elementari dello spirito.

Ma esaminando attentamente l'origine di questo fatto intellettuale che chiamiamo *riconoscimento*, si vede che esso è un effetto dell'associazione delle idee che abbiamo spiegata nel capitolo quarto. Io suppongo di aver veduto un uomo in un tempio; allora che veggo questo uomo in una villa, la percezione parziale di quest'uomo risveglierà la percezione totale, cioè la percezione del tempio con quest'uomo. La percezione dell'uomo di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata; una fa parte della percezione totale del tempio, un'altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse; in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento*. Se vedendo quest'uomo, la sua vista non ci risvegliasse niuna idea, benchè veduto l'avessimo le migliaja di volte, non ci accorgeremmo di averlo altra volta avuto dinanzi. Allora che poi la sua vista ci risveglierà le altre idee che erano unite alla sua, riconosceremo di averlo altra volta veduto, perchè ne troveremo duplicata l'idea; l'una congiunta alla serie delle percezioni che attualmente insieme con lui ci son fatte dagli altri oggetti presenti; l'altra congiunta alla serie delle percezioni che ci si risvegliano del luogo e delle altre circostanze in cui l'abbiamo prima veduto. Questa doppia idea che abbiamo di lui, fa che lo stesso oggetto da noi si consideri e come presente e come assente, e quindi abbiamo il sentimento di averlo altre volte veduto. Se due sono le serie d'idee delle circostanze passate, che la sua presenza ci desta, noi ci ricordiamo di averlo veduto due volte, se tre, tre volte, se niuna, non ne abbiamo alcun riconoscimento.

Avviene alcune volte che l'immaginazione risveglia alcune idee senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiere che io mi trovo aver letto in un libro senz'avere il sentimento di averlo letto. Un tal

(1) Chi bramasse vedere compendiosamente esposti i vari sistemi de' filosofi antichi e moderni più celebrati, legga il capo IV degli Elementi di Filosofia del professore B. Poli, ove troverà anche molte importanti osservazioni sui medesimi.

fatto si spiega coll'osservazione antecedente Se lo ho avuto la percezione A unitamente alla percezione B, ritornandosi A con C, mi ritornerà B; ma per lo riconoscimento di A è necessario che abbiano luogo nel mio spirito queste due serie di percezioni, cioè A C, A B; ora può darsi che invece delle quattro percezioni A C, A B, abbiano luogo solamente queste tre percezioni A C B, allora la percezione B essendo unica non porta con sè il riconoscimento, siccome nol porta la percezione A; sebbene questa serva a far nascere la percezione B. Se avendo concepito il pensiere di risolvere una quistione, ho letto in un libro la soluzione della stessa, può essere che, ritornandomi in mente la quistiona, questo pensiero riproduca quello della soluzione senza riprodurre quello del libro in cui l'ho letto. In tal caso il pensiere della soluzione non si trova in due serie di percezioni, e non è unito col sentimento del me presente e del me passato.

Non mi sembra dunque necessario di riporre fra le facoltà elementari dello spirito la memoria. Il riconoscimento può spiegarsi per mezzo dell'associazione delle idee che è la legge dell'immaginazione.

§ 48. L'ultima osservazione, che abbiamo fatta, ci dà il motivo di spiegare un altro fatto intellettuale. Supponiamo che, avendo avuto la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo dei sensi, si riproduca la percezione B per mezzo della immaginazione; in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo però che la percezione B riprodotta per mezzo della immaginazione risvegli le percezioni socie C, D, e si raddoppi. Esistendo il fantasma B colle attuali percezioni sensibili e coi fantasmi degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi insieme colla percezione sensibile B, cioè colle percezioni C, D; avremo allora queste percezioni A B, B C D. Supponiamo di nuovo, che lo spirito attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie A C, e si raddoppi; avremo allora queste serie di percezioni nel tempo stesso, A B, B C D, D A C; ma in tal caso avremo la percezione di A raddoppiata; nascerà in conseguenza il riconoscimento di A. Ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A, ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato ma *mediato*, cioè avvenuto per mezzo della riproduzione della percezione D, io lo chiamo *reminiscenza*.

Vedete bene da ciò che ho detto, che la reminiscenza è un effetto dell'associazione delle idee, e che non abbiamo in conseguenza bisogno di riporla fra le facoltà elementari dello spirito.

Gli esempi della reminiscenza sono frequenti nella vita umana. Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone; Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco; egli mi dice: Ricordatevi che mi avete veduto nel tal tempio; l'idea del tempio si risveglia allora unitamente a quella delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia, poichè va unita tanto colle attuali percezioni sensibili, che co' fantasmi delle persone che io aveva vedute nel tempio con Tizio: o, il che vale lo stesso, perchè va unita tanto col sentimento del me presente, che con quello del me affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: queste risvegliano l'idea di Tizio, la quale perciò si raddoppia, ed io allora dico a lui: Appunto me ne ricordo, io vi ho veduto nel tal tempio in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non già dalla riproduzione semplice della percezione di Tizio; ma dalla riproduzione delle percezioni delle persone che erano in compagnia di lui: un tal riconoscimento costituisce la reminiscenza o la rimembranza.

§ 49. Alcune volte avviene che la riproduzione della percezione A produca un riconoscimento dubbio in modo che, presentato di nuovo a' nostri sensi l'oggetto, dubitiamo se l'abbiamo percepito. La ragione di un tal fatto si è che, caduto di nuovo l'oggetto sotto i nostri sensi, l'immaginazione riproduce la sua percezione in un'altra serie di percezioni, ma in un modo sì oscuro, che se ne ha una coscienza molto languida. Altre volte avviene che riprodotta coi sensi la percezione A, riconosciamo di avere altre volte percepito l'oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo e le altre circostanze in cui l'abbiamo percepito. La ragione di questo fatto si è, perchè, riprodotta per mezzo de' sensi la percezione A, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni; ma con questa diversità, che riproduce la percezione A con una chiarezza sufficiente, e le altre percezioni, che vi si erano associate, le riproduce in un modo sì oscuro che se ne ha una molto languida coscienza.

Avviene ancora che, riprodotta co' sensi la percezione A, ci sembri di averla altra volta avuta in un tal tempo, in un tal luogo, o nelle tali circostanze; ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo, se l'oggetto, che attualmente perce-

piamo per mezzo de' sensi, sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito. Sono stato più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo che non aveva giammai veduto: quest'uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi: l'immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee, le quali formavano l'idea totale del giardino da me più volte veduto: l'idea di quest'uomo si riproduce in un modo oscuro, laddove la serie delle altre idee parziali del giardino si riproduce in un modo sufficientemente chiaro; io dico allora: è certo che nel tal giardino ho veduto un uomo che io non aveva prima veduto; mi sembra che sia quell'istesso, che ora vedo, ma non potrei con certezza affermarlo.

Osservate che tutti i fatti, di cui ho parlato nel presente paragrafo, possono ancora avvenire, se la percezione A si riproduce per mezzo dell'immaginazione, e non per mezzo de' sensi, come abbiamo fin qui supposto.

L'ultimo fatto, di cui ho parlato, ci presenta l'opportuna occasione di fare una distinzione fra *dimenticarsi* e *non ricordarsi*. Chi sa d'aver avuto un' idea, e non può richiamarla, chiaramente dice essersene dimenticato; chi non sa di averla avuta è quegli che non si ricorda.

Tutti i fatti intellettuali dunque, che riguardano la memoria, si spiegano per mezzo della immaginazione e della legge dell' associazione delle idee che l'immaginazione segue ne' suoi atti diversi.

## CAPO VIII

### Del sonno (1) e dei sogni

§ 50. Quasi la metà della nostra vita scorre dormendo: questo stato giornaliero del nostro spirito non lascia di presentarci de' fatti che meritano la nostra attenzione; tentiamo di spiegarli per mezzo dell'analisi che abbiam fatto delle facoltà dello spirito.

La quistione principale psicologica su i sogni si è: quale è lo stato dello spirito nel sonno? O in altri termini: quali sono le facoltà che continuano ad essere in esercizio, e quali son quelle il cui esercizio è sospeso?

È naturale di credere che quando siamo più inclinati a dormire che a vegliare, lo stato del nostro spirito si approssima più a quello che esso riveste dormendo, che a quello che serba vegliando. L'esperienza c'insegna che, quando cerchiamo il sonno, ci sforziamo di allontanare per quanto possiamo tutte le occasioni di sviluppare l'attività del nostro spirito, e perciò evitiamo, per quanto ci è possibile, di dirigere la nostra attenzione su di tutto ciò che potrebbe interessarci. Allora che al contrario desideriamo di restare svegliati, dirigiamo la nostra attenzione su di qualche soggetto proprio a mettere in esercizio le nostre facoltà di analisi e di sintesi.

Alcune serie di suoni dispongono al sonno: tali sono il ronzamento delle api, il mormorio di un ruscello, la lettura di un discorso, il quale non ci interessa. Questa classe di suoni distrae l'attenzione, che lo spirito è portato a dare a' suoi pensieri, e non è di tal natura da richiamarla a sè. Si osserva ancora che i bambini e gli uomini poco abituati alla meditazione dormono facilmente. Occupati abitualmente dagli oggetti de' sensi, tosto che non han più bisogno di questi, le loro facoltà intellettuali divengono inattive. Queste osservazioni ci menano a stabilire che nel sonno l'esercizio delle facoltà di analisi e di sintesi è sospeso, e che la nostra volontà perde allora quella influenza su lo spirito e sul corpo che aveva durante la veglia (1).

(1) Il sonno abbassa le forze troppo esaltate, e può esser definito il riposo degli organi sensorii e dei movimenti volontarii (*Richerand*).

(1) Potrebbe darsi che sullo spirito non la perdesse, e la perdesse soltanto sul corpo, perchè lo stato in cui esso ritrovasi nel sonno rende nullo, ancorchè si esercitasse, il potere dello spirito sul corpo medesimo, e quindi a cagion della legge di commercio dello spirito col corpo restono sospesi gli effetti delle facoltà attive dello spirito. Rischiarerò con un esempio materiale sì, ma forse molto adattato, quest' opinione che ardisco avanzare. Un suonatore ancorchè eseguisca colle dita i soliti movimenti sopra una tastiera di un piano-forte, quando le corde siano o rotte o allentate notabilmente, non ha più luogo il suono, sebbene egli faccia quel che facea quando lo strumento, non ridotto in tale stato, produceva un bellissimo pezzo di musica. Supponiamo di più che uno abbia un braccio paralizzato, ancorchè voglia muoverlo, resta inutile il suo volere: tal mi sembra presso a poco lo stato dell'uomo addormentato. Quindi l'opinione di Dugald-Stewart, confutata più sotto, mi parebbe adottabile, se egli non dicesse che l'esercizio della volontà non è sospeso nel sonno, ma solamente la sua influenza *sullo spirito* e sul corpo. Poichè mi sembra sospeso sul corpo o almeno *su parte di esso*, come sarebbero le braccia, le gambe, ecc. e non sullo spirito, e forse sul cervello, e quindi da luogo con tale deduzione alla contraddizione che rileva in tale opinione dell' illustre scozzese il nostro filosofo. Adottando questa opinione che ho esposto, si potrebbe spiegare come il celebre matematico Frisi sciogliesse dormendo qualche problema che nella veglia aveva tentato indarno di sciogliere; come ci formiamo dei fantasmi non corrispondenti ad alcun oggetto veduto quando eravamo desti, ecc. La durata del sonno di più sembra in qualche modo dipendente in alcune circostanze dalla volontà: ciò non potrebbe aver luogo se l'esercizio della volontà cessasse affatto nel sonno.

Lo spirito nella veglia è insieme passivo ed attivo; nel sonno è solamente passivo. L'immaginazione riproduce alcune percezioni; queste si seguono secondo la legge dell'associazione delle idee senza che lo spirito possa dirigere questa serie, e farle cambiare il corso naturale.

§ 51. Se io pronunzio un vocabolo, si desta in voi necessariamente una certa data sensazione di suono: non è in vostro potere di fare che questa sensazione sia tutt'altra di quel che è. Tosto che si desta in voi questa sensazione di suono, l'immaginazione riproduce l'idea associata a quel vocabolo; questa riproduzione è anche indipendente dalla vostra volontà. Se voi dirigete gli occhi su di un libro aperto, si riproducono nel vostro spirito alcune date sensazioni visuali dei caratteri scritti nella pagina esposta a' vostri occhi: voi potevate non aprire il libro e non dirigere i vostri sguardi su la pagina, di cui parliamo; ma posto che i vostri sguardi son così diretti, non è in vostro potere d'impedire le sensazioni della vista che ne seguono: in questa supposizione queste sensazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora colle sensazioni dei caratteri son legate le sensazioni di certi dati suoni; la immaginazione dunque riproduce necessariamente queste percezioni di suoni, ed indi riproduce necessariamente ancora le percezioni di cui i dati suoni sono i segni: queste riproduzioni dell'immaginazione sono dunque ancora indipendenti dalla volontà. Lo spirito perciò è passivo nelle sensazioni, nei fantasmi e nella coscienza di tutte e due queste specie di modificazioni, la quale è da esse inseparabile. Lo spirito essendo, come abbiam detto, solamente passivo nel sonno, segue che in questo stato possonsi considerare in esercizio solamente la sensibilità e l'immaginazione.

Ciò supposto, lo spirito nel sonno può riguardarsi o come privo di qualunque sensazione, ed occupato di una serie di fantasmi solamente; o modificato da sensazioni e fantasmi insieme; o finalmente privo di sensazioni e di fantasmi. Non è tempo di esaminare se questo ultimo stato sia possibile; parleremo di ciò a suo luogo.

De' cinque sensi, de' quali siam dotati, l'esercizio di quelli dell'odorato, dell'udito e del gusto, non è perenne ancora nella veglia: quello della vista soffre dell'interruzione per l'abbassar delle palpebre, e può soffrirne per una sottrazione volontaria degli occhi all'azione della luce. Il solo senso del tatto *passivo*, cioè il contatto coi corpi esterni è in un continuo esercizio, e non è in potere dello spirito il sospenderlo. Nel sonno può cessare l'esercizio di tutti i sensi; ma il contatto coi corpi esterni non può non esservi; ciò non ostante può supporsi che questo contatto non produca alcuna sensazione nello spirito. Il sonno in cui si suppongono cessate tutte le sensazioni può chiamarsi *sonno profondo*. La differenza fra il sonno profondo e la veglia non è solamente in ciò, che nel primo stato son cessate affatto le sensazioni, laddove non sono cessate nel secondo; ma la principal differenza si è, che nella veglia lo spirito ha il potere di mettere in esercizio tutti i sensi che non vi sono; mentre un tal potere manca affatto nel sonno profondo.

Ma non sempre che il sonno ci prende cessano interamente in noi le sensazioni. Un urto che ricevasi, un qualche rumore che ci venga all'orecchio, o un'altra impressione è sufficiente ad eccitare una sensazione, ma non sì viva che vaglia a svegliarci; è questo lo stato ordinario del sonno.

La differenza dunque fra il sonno e la veglia mi sembra che possa consistere in due cose: 1.° nel sonno lo spirito è solamente passivo; 2.° nel sonno l'esercizio della sensibilità o è interamente cessato, o pure è molto limitato, avuto riguardo a quello della veglia.

§ 52. Ammesso il fatto della sospensione nel sonno dell'influenza della nostra volontà su le facoltà intellettuali e sul corpo, si possono fare due supposizioni: si può supporre che gli atti della volontà non abbiano luogo nel sonno: si può ancora supporre che questi atti sieno inefficaci. La prima supposizione, secondo Dugald-Stewart, non sembra conforme ai fatti. In un sogno, egli dice, noi ci crediamo in pericolo, e vogliamo chiamare altri a soccorrerci. Questo volere ordinariamente è senza effetto. Nel corso di un sogno che ci spaventa noi sentiamo che ci sforziamo di toglierci per mezzo della fuga al pericolo che ci sovrasta; malgrado ciò noi restiamo coricati nel nostro letto. Il più sovente in questi casi sogniamo che tentiamo di sottrarci al pericolo, ma che qualche ostacolo ci trattiene. In quella modificazione particolare, che si denota col nome d'*incubo*, si ha la coscienza dell'impotenza, in cui si è di agire sul corpo. Da questi fatti deduce il nomato filosofo che l'esercizio della volontà non è mica sospeso nel sonno, ma solamente la sua influenza su lo spirito e sul corpo. Ma il raziocinio di questo valent'uomo non mi sembra giusto.

Fa d'uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza di questi atti. Una tal distinzione mi sembra che ci venga somministrata da fatti intellettuali, i quali ci si presentano alla giornata. Allora che io vi narro le risoluzioni che ho

preso in certe circostanze della mia vita, è certo che il sentimento di quei miei voleri, i quali in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce; ma è certo ugualmente che, ritrovandomi nel momento della narrazione in circostanze diverse, quei miei voleri non si riproducono. Io vi narro che alla vista del pericolo di essere inseguito da' ladri presi la risoluzione di fuggire. È certo che nel narrarvi ciò lo non rinnovo quella risoluzione, poichè se la rinnovassi fuggirei nel momento della narrazione; che cosa dunque in questo caso si riproduce nel mio spirito? Si riproduce certamente il solo sentimento di quei volere. Lo stesso avviene, quando ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese, di alcuni sentimenti provati; si riproduce allora la coscienza di quelle risoluzioni, di quei sentimenti; ma le risoluzioni ed i sentimenti non mica si riproducono (1).

Ciò supposto, potrebbe benissimo accadere che nel sonno, ne' casi enunciati, si riproduca il sentimento di quei voleri di cui si è parlato, non già il volere stesso: si riprodurrà il sentimento del voler parlare, ma non già il volere stesso, il sentimento di volere la fuga, ma non il volere stesso. Possiamo dunque riguardare lo spirito nel sonno come perfettamente passivo.

Nel § 28 ho osservato che in rigor filosofico l'associazione non appartiene che alle sole idee sensibili, che si può avere l'idea di un raziocinio fatto senza che si ripeta il raziocinio stesso; e che si può eziandio aver l'idea di un volere senza ripetere il volere stesso. Supporre con Dugald-Stewart, che l'attività dello spirito sia sospesa nel sonno, e che insieme non sia sospeso l'esercizio della volontà, è una contraddizione. Lo spirito spiega eminentemente la sua attività nell'esercizio del volere: come dunque sarebbe egli insieme passivo nel sonno e nell'esercizio della sua attività di volere? Se il corso de' pensieri nel sonno segue la sola legge d'associazione; se questa non riguarda che le sole idee acquistate, e non mica gli atti dell'attività dello spirito, fa d'uopo riguardare come sospeso nel sonno l'esercizio della volontà.

§ 53. Lo spirito nel sonno è interamente passivo, nella veglia è insieme passivo ed attivo. Ma qual causa sospendendo l'attività dello spirito il fa passare dalla veglia al sonno? Io la ignoro, e dopo questa confessione non si ha altra domanda a farmi (1). Io credo che l'esperienza mi abbia fatto ammettere il fatto della sospensione dell'attività dello spirito nel sonno. Riguardando questo fatto come primitivo ed inesplicabile, parmi che con esso e con quello che stabilisce la limitazione della sensibilità nel sonno, si possono spiegare gli altri fatti che il sonno ci presenta.

I filosofi comunemente asseriscono che nel sonno gli oggetti assenti si riguardano come presenti. Gl'idealisti e gli scettici han preso da ciò argomento per impugnare la realtà delle nostre conoscenze sensibili. Chi ci assicura, hanno eglino detto, che la nostra vita non sia un lungo sogno, e che siccome nel sogno si vede come reale ciò che non è, così non accada anche lo stesso nello stato che noi chiamiamo veglia?

Il principio da cui partono, sebbene ammesso comunemente, è falso; nel sonno non riguardiamo gli oggetti nè come presenti, nè come assenti. L'idea del *presente* è una idea relativa, non si può riguardare un oggetto come presente senza riferirlo ad un altro, che si riguarda come passato. Queste due idee di *presente* e di *passato* son relative l'una all'altra. Io ho il sentimento del *me* il quale percepisce il mio corpo assiso su di una seggiuola, io ho insieme il sentimento del *me*, il quale percepisce il mio corpo steso su di un letto. Il sentimento del *me* è il sentimento d'una cosa unica: le due percezioni del mio corpo sono dunque nello stesso *me;* ora l'io non può riguardare insieme il suo corpo come assiso su di una seggiuola, e come steso su di un letto: questi due stati sono esclusivi l'uno dall'altro; egli riguarda dunque l'uno come passato e l'altro come presente, e dice: *quell'io che percepii il mio corpo steso su di un letto, lo percepisco ora assiso su di una seggiuola.* Supponiamo che il sentimento del *me*, il quale percepisce il corpo assiso su di una seggiuola, sparisca; rimarrà il solo sentimento del *me*, il quale percepisce il suo corpo steso sul letto, ma con questo sentimento non

(1) In certi sogni per altro mi pare che si produca non solo il sentimento del voler fuggire, ecc., ma anche ci sembri di far la risoluzione di voler fuggire, ecc.

(1) Le principali cause addotte per ispiegare il sonno sono le seguenti: 1.° L'abbassamento delle lamine del cervello. 2.° La consunzione del fluido nerveo per l'esercizio fatto dal corpo nella veglia. Ma la prima ipotesi avvalorata dall'esempio di alcuni animali che si addormentano premendo il loro cervelletto, non persuade, perchè quello dee considerarsi piuttosto che un sonno, uno stato morboso e semi-apopletico. La seconda ipotesi non regge, perchè non è provata l'esistenza di questo famoso fluido nerveo, e quando anche fosse provata, gli oziosi ed i neghittosi dovrebbero dormir meno degli altri, poichè meno di chi è attivissimo consumano di tal fluido, ed all'opposto dormono molto.

sarà unita affatto l'idea del *presente:* questo stato del mio corpo non può essere percepito come presente senza percepirsene un altro come *passato*. Se i filosofi avessero fatto questa importante osservazione non sarebbero stati molto imbarazzati dall' argomento rapportato dagl'idealisti e dagli scettici.

Ne' sogni non vi ha dunque alcuna idea nè di presente, nè di passato; questo fatto si spiega supponendo o interamente cessate le sensazioni, o quelle che si provano molto deboli in paragone de' fantasmi: poichè così lo spirito si può considerare come modificato da' soli fantasmi, e non potendo fare il paragone fra la serie dei fantasmi e la serie delle sensazioni, non può mica aver l'idea del presente, nè quella del passato (1).

Ma diamo maggior precisione e maggior chiarezza a questa dottrina. Egli bisogna non confondere il sentimento dell'identità personale, o sia il riconoscimento del *me*, col giudizio che fa l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento. Il sentimento dell'identità personale, non essendo un effetto dell'attività intellettuale, ma solamente il sentimento o l' idea del *me* in due serie d'idee, può forse aver esistenza nel sonno; ma il giudizio che fa l'analisi, ed indi la sintesi di questo sentimento, non può aver esistenza, poichè suppone l'esercizio dell' attività intellettuale. Inoltre, considerando lo spirito come modificato da sole idee, egli non riguarda gli oggetti di queste idee, nè come reali, nè come non reali, poichè il dire, *ciò è reale, ciò non è reale*, è un atto della facoltà di giudicare. Se il remo immerso nell'acqua mi apparisce rotto, limitandomi alla sola apparenza, io non dirò: *il remo è rotto*, nè *il remo non è rotto;* io non pronuncierò dunque alcun giudizio su la realtà, o non realtà dell'oggetto di questa idea. Quando non si vuole tutto confondere, egli fa d'uopo distinguere l'idea dal giudizio. Noi non diciamo essere in errore l'astronomo, perchè le stelle gli appariscono a guisa di lucignoli accesi, e molto minori della luna. Finchè l'essere intelligente non dirà: *è, o non è*, non avrà luogo nel suo spirito nè la verità, nè l'errare. Lo spirito nel sonno ha de' fantasmi, ma egli non dice: *l'oggetto di questo fantasma è attualmente esistente*. In questo caso egli farebbe un giudizio, di cui in questo stato lo supponiamo incapace. Nel § 28 ho detto che quando il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi; o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso: tanto nel primo che nel secondo caso egli fa un nuovo raziocinio, il quale non dee riguardarsi come un effetto dell'immaginazione, ma della facoltà meditativa. Ma lo spirito potrebbe non fare un nuovo raziocinio, ed in tal caso egli non giudicherebbe nè esatto, nè difettoso il raziocinio, che l'immaginazione gli presenta; egli avrebbe solamente l'idea o l'apparenza di un raziocinio senza mica ragionare. E questo per l' appunto è lo stato dello spirito nel sonno (1).

§ 54. La stravaganza de' sogni è il secondo fatto che conviene spiegare. Nel corso di uno stesso sogno noi ci rappresentiamo la stessa persona come presente in differenti parti del mondo. Alcune volte crediamo di avere un trattenimento con un amico morto. Sebbene la sua morte sia accaduta da poco tempo, e ci abbia prodotto il più vivo rammarico, noi crediamo ch'egli sia morto e lo vediamo ancora nel corso di uno stesso sogno come morto e poi come vivo. Donde nasce la stravaganza dei nostri sogni? L'ordine de' nostri pensieri nel sonno e nella veglia dee essere molto differente; poichè nel sonno quest'ordine dipende dalle sole leggi dell'associazione delle idee, laddove nella veglia dipende da queste leggi combinate cogli atti delle nostre facoltà volontarie. Un fantasma eccita l'idea della morte di un mio amico; nella seria de' fantasmi un altro fantasma eccita l' idea di una azione di questo mio amico, ed in men che non balena io veggo il mio amico prima morto e poi vivo. Un fantasma eccita l'idea di un avvenimento accadutomi in Napoli, un altro in seguito eccita l'idea di un altro avvenimento accadutomi in Milano: in pochi minuti io mi vedo in Napoli ed in Milano. Osservate che la stravaganza dei sogni non eccita mara-

(1) Mi sembra però che nel sonno vi sia qualche cosa di più che la riproduzione de' fantasmi, poichè quando sono sveglio e mi passa per la mente una serie di questi fantasmi, il sentimento che ne ho è molto più languido di quello che provo nel sonno. Infatti nel sogno questi fantasmi sono così vivaci che giungono a produrre quasi lo stesso sentimento in me come se gli oggetti loro corrispondenti facessero impressione sopra gli organi sensorii. Come si spiega ciò? — Non amo molto le ipotesi, e però rispondo che non ne so nulla. Aspetto la savia determinazione di qualche filosofo, che ami render ragione di tutto in un modo qualunque sia.

(1) Supponendo dunque attiva in volontà, e quindi ammettendo la possibilità di far qualche giudizio ed anche qualche raziocinio nel sonno, mi pare che si risponda egualmente bene all'obbiezione degli scettici e degli idealisti colla bellissima osservazione dell'A. Perchè supposto lo spirito non modificato dagli oggetti esterni, o modificato sì poco, che le modificazioni corrispondenti a questi non eccitino la nostra attenzione, non può aver luogo un giudizio che mostri come presenti alcuni oggetti ed altri come passati. Del resto supponendo attiva la volontà non ne viene che debbano restare attive anche le facoltà di analisi e di sintesi.

veglia: la ragione si è che la maraviglia suppone il paragone e l'uso delle facoltà attive, e lo spirito, essendo passivo nel sogno, non paragona affatto.

Abbiamo detto che lo spirito nel sonno è modificato dai fantasmi secondo le leggi dell'associazione delle idee. Or come avviene che nei sogni vediamo alcune cose, che non avevamo giammai veduto? Ciò avviene, io rispondo, perchè queste cose sono state immaginate nella veglia. Quando leggiamo una descrizione, noi ci formiamo un quadro dell'oggetto descritto: se abbiamo sovente inteso parlare di una città che non abbiamo giammai veduta, il nostro pensiere se ne occupa attribuendole una situazione, una figura, una grandezza particolare. Leggendo un poema o una istoria, si unisce al nome degli attori principali una forma immaginario. Ma osservate che questi fantasmi di cose non mai vedute hanno ancora il loro fondamento nelle sensazioni. Se non avessimo inteso il nome di una città, non formeremmo il fantasma di essa: più, questo fantasma suppone che noi abbiamo veduto delle altre città, e le idee parziali, di cui si compone, traggono la loro origine dalle sensazioni.

Abbiamo detto che un principio di attenzione sia necessario alla immaginazione: abbiamo detto dippiù che nel sogno non ha luogo l'attenzione; intanto è un fatto che noi alcune volte ci ricordiamo de' nostri sogni. Come accordare insieme questi fatti? Rammentatevi che il sonno può non esser profondo: tale è quando siam vicini a svegliarci, poichè nella natura tutto si fa gradatamente. Si può dunque supporre che un qualche grado di attenzione sia unito co' fantasmi, che son vicini alla nostra veglia: svegliati, questi fantasmi si riproducono, ed eccitando altri fantasmi ci sembra di ricordarci del sogno intero (1).

I raziocinii, i quali ci sembra alcune volte che facciamo nel sogno, non distruggono la nostra dottrina. Vi ho fatto osservare che alcune volte si riproduce il sentimento del volere senza che si riproduca il volere stesso; si può dunque riprodurre nel sogno il sentimento di un raziocinio senza che si riproduca il raziocinio stesso. Altri filosofi rispondono in un modo diverso a questa obbiezione. Sebbene, eglino dicono, il raziocinio sia un atto volontario; nulladimeno allora che sovente alcune verità si son riguardate come legate fra di esse, questa serie può presentarsi di nuovo, e passare nello spirito in virtù delle leggi comuni dell'associazione senza che vi sia da parte nostra alcuna azione, non altrimenti di quel che avviene nella successione dei pensieri incoerenti. Nei diversi giudizii di un raziocinio vi ha sempre un'idea comune; questi giudizii si seguono perciò secondo la legge generale dell'associazione delle idee; lo spirito abbandonato alla sola immaginazione può dunque formare dei raziocinii. La esattezza di questi raziocinii è meramente accidentale e non mica l'effetto dell'attività dello spirito. Ma questa dottrina mi sembra falsa, come lo dimostrano le osservazioni antecedenti. Il raziocinio è sempre, secondo me, un atto dell'attività intellettale; e perciò non può aver luogo nel sonno, ma possono in questo stato aver esistenza solamente le idee de' raziocinii: e queste idee son solamente soggette alla legge di associazione. L'opinione esposta può nondimeno rimanersi alla mia: essa sembra non differire che ne' vocaboli.

§ 55. La successione delle nostre idee nel sonno, abbiamo detto, che segue la legge della associazione che ha luogo nella veglia. È questa una verità che l'esperienza ci manifesta. Un amico, dice il signor Dugald-Stewort, mi ha raccontato che all'occasione di qualche leggiera indisposizione egli pose ai suoi piedi coricandosi una bottiglia piena di acqua calda; e che in conseguenza egli sognò che faceva il viaggio alla sommità del monte Etna, e che vi trovava il suolo, su cui camminava, di un calore insoffribile. Un altro uomo, avendosi fatto applicare un vescicante su la testa, sognò che una truppa di selvaggi gli strappava la capellatura colla pelle del cranio. Si sa bene che la similitudine è un principio di associazione, come abbiamo detto, trattando dell'immaginazione. Il nostro celebre poeta Metastasio ha espresso molto bene questa legge de' nostri sogni scrivendo:

> Sogna il guerrier le schiere,
> Le selve il cacciator,
> E sogna il pescator
> Le reti e l'amo.
> Sopito in dolce oblio
> Sogno pur io così
> Colei che tutto il dì
> Sospiro e chiamo.

La disposizione dello spirito influisce su i nostri sogni, come essa influisce su le idee della veglia. Se prendiamo sonno in seguito di un gran pericolo, a cui con pena ci siamo sottratti, il sonno è turbato, e ci svegliamo spaventati. Sogniamo allora di essere in pericolo, o di annegarci, o di cadere in un precipizio. Una

(1) Accade che qualche volta svegliandosi non ci ricordiamo di sogni avuti, ma che poi nel giorno una qualche idea socia di quelle che avemmo sognando ci richiami tutto il sogno fatto, o parte di esso.

gran disgrazia, di cui l'anima è profondamente penetrata, ci suggerisce l'idea di una moltitudine di avvenimenti simili (1).

§ 56. I fatti che abbiamo spiegato hanno luogo allora che il sonno sembra completo, cioè allorchè lo spirito perde la sua influenza su tutte le facoltà, l'esercizio delle quali dipende dalla volontà. Ma vi sono molti casi, ne' quali il sonno sembra non aver luogo che in parte, cioè in cui lo spirito perde la sua influenza su di alcune facoltà volontarie, e la ritiene su di altre. Nel caso del *sonnambolismo* lo spirito conserva il suo potere su di alcune membra, ma non ha più influenza sul suo proprio pensiere, e non ne ha quasi sul corpo, che per muovere le gambe, e camminare. Nella follia (2) il potere della volontà sul corpo non è diminuito, ma la sua influenza su la serie de' pensieri è in gran parte sospesa. Alcune volte è ciò l'effetto di un' idea particolare, la quale occupa l'attenzione, ad esclusione di ogni altra, e che alcuno sforzo non può allontanare: alcune volte è ciò l'effetto di una successione tanto rapida de' pensieri che è impossibile allo spirito di ritenerli: ma parliamo un poco più a lungo del *sonnambolismo*.

Chiamansi *sonnamboli* quelli che parlano e camminano in sognando (1). Celebri nel *sonnambolismo* si son renduti nel 1770 un giovane domenicano, di cui ci ha dato la descrizione il P. M. Domenico Pino dello stesso ordine; e nel 1780 un giovane speziale chiamato Gaetano Castelli, di cui ha pubblicato il P. Soave la relazione. « L'uno e l'altro, » dice il Soave nel c. 8 della p. 1 della metafisica, « sebbene fossero « addormentati a segno, che fatica gravissimo « si durava o svegliarli, pure così durmendo « camminavano francamente ne' luoghi a lor fa- « migliari; parlavano distintamente; a chi sa- « peva opportunamente entrare ne' loro discorsi « e nelle loro idee, rispondevano a tenore, o « seco pure intertenean lunghi ragionamenti: « leggevano e scrivevano come può fare un uo- « mo desto. Il primo seppe anche cuocere, ed « apprestare dormendo la cioccolata, giuocare « ai tarocchi, far delle operazioni di aritmeti- « ca, cantar delle arie accompagnate da altri; il « secondo leggere ricette, conoscere gli errori « in quelle che erano espressamente alterate, « osservare i caratteri botanici dell' erbe col « confronto de' libri che ne trattano, far mille « operazioni di farmacia esattissimamente ».

Nelle riflessioni, che il P. Soave fa su l'uso dei sensi del sunnambolo, di cui scrive la storia, dice: « Non era però questo risvegliamento dei « sensi, che assai imperfetto. Perciocchè in pri- « mo luogo non era sensibile fuorchè alle im- « pressioni relative alle sue idee attuali. Diffatti « quando ei credeva esser solo, mentre cogli « occhi arrivava a leggere de'caratteri anche mi- « nuti, non vedeva poi niuna delle persone che « gli stavan dattorno; e mentre udiva i discorsi « coerenti a' suoi pensieri e loro rispondeva, « non udia poi nulla de' ragionamenti, che dalle « stesse persone, o da altri facevansi sopra al- « tri soggetti. In secondo luogo anche circo alle « impressioni relative alle sue idee attuali la « sua sensibilità era limitata. Nei discorsi ei « rispondeva, udia le parole, ma non riconosceva « la voce di chi parlava, avendo egli preso più « volte la padrona per la propria sorella, o per « una fantesca, il medico per tutt' altri; no « avendo questo riconosciuto, che una volta so- « la, quando egli si è annunziato col proprio « nome. Aggiungasi che l' occhio era ben sen- « sibile agli oggetti relativi alle sue idee, ma « non aveva, dirò così, niun'aria di vita; era « sempre fisso e immobile, e comunemente an- « che socchiuso, e nel leggere, quel che correva « innanzi e indietro a seconda delle linee, non

(1) La sovrabbondanza di alcuni umori eccita certi sogni piuttosto che certi altri. Così un idropico sogna acqua, fontana, ecc.; uno di temperamento sanguigno incendii, battaglie. La posizione stessa in cui dormiamo può contribuire, essendo disagiata, ad eccitare sogni spaventosi.

(2) Le cause della follia o pazzia sono ignote, e le varie ipotesi che si son fatte non vanno esenti da eccezioni. Secondo il Morgagni nel pazzo il cervello è o più duro o più molle ed acquoso che nello stato normale. Ma lasciamo ai fisiologi ed agli anatomici la discussione di queste materie, che saranno sempre soggette a controversie. La pazzia, che non è altro che uno stato di mente in cui le sue facoltà attive non agiscono in un modo regolare, come accade generalmente, vien ridotta a due specie, *originaria* ed *acquisita*. Dello primo è l'*idiotismo*, della seconda la *mania*, la *demenza* e la *malinconia*. L'idiotismo consiste in una stupidità per cui le facoltà dello spirito non agiscono, o agiscono debolmente. Secondo il Pinel, dipende ordinariamente da scarsa mole relativa del cervello. Nella mania l'immaginazione agisce con tal forza, che si crede presente l'oggetto sebben non fa impressione su gli organi sensori; e tal disordine è accompagnato da moti convulsivi e da sforzi enormi. Nella demenza havvi una continua sconnessione di idee, stranezza di giudizii e di ragionamenti. La malinconia è il concentramento del pensiero sopra uno o più oggetti ad esclusione degli altri. Nella malinconia o nella mania vi sono i così detti *lucidi intervalli*, in cui la mente conserva un perfetto uso delle sue facoltà attive. La pazzia acquisita non suole svilupparsi che all'epoca della pubertà, o possono contribuirvi gli stravizii del libertinaggio, qualche passione forte contraddetta, qualche commozione subitanea, inaspettata, ecc. (*V.* Hartmann, *Spirito dell'Uomo*, ecc.)

(1) Quei che soltanto parlano sognando diconsi *sonniloqui*.

« era l'occhio semplicemente, siccome avviene in « chi veglia, ma era tutta la testa. Il tatto pa- « rimente era sensibile alle impressioni più « grossolane; ma non lo era alle fine e delica- « te; e in effetto quando la padrona si fece toc- « care il polso, ei non seppe trovarlo, nè rico- « noscerlo. L'odorato poi era insensibile affatto « anche agli odori più forti; ed io credo lo « stesso anche riguardo al gusto. »

§ 37. Lo spirito può egli nel sonno essere privo di ogni pensiere? ciò vale quanto dire può esser privo dell'esercizio di qualunque sua potenza sia passiva, sia attiva, di modo che non abbia nè sensazioni, nè fantasmi, nè alcun pensiere quale che siasi? Locke ammette lo stato di cui parliamo, e nega perciò il perenne pensiero nell'anima umana. Cartesio e Leibnizio pensano che l'anima umana è sempre in uno stato di pensiere, e che non può essere affatto priva di pensiere. Io mi dichiaro per questi ultimi due filosofi. Locke non può addurre alcuna prova valevole a favore della sua opinione. Se noi pensassimo, egli dice, in un sonno profondo, noi dovremmo ricordarci di tali pensieri. Questo argomento è di niun valore. Di quanti pensieri noi non ci ricordiamo nella veglia per la ragione che non vi abbiamo prestato la menoma attenzione! Supponendo nel sonno profondo intieramente sospeso l'esercizio dell'attività intellettuale, dee avvenire un intero obblio de' fantasmi e delle sensazioni da cui lo spirito ha potuto essere affetto. Sarebbe nondimeno un errore il credere che questi pensieri sieno stati disgiunti dalla coscienza di essi. Abbiamo spiegato la distinzione fra l'attenzione e la coscienza (1).

Il sentimento del *me* sensitivo di un *fuor di me* non ci abbandona giammai nella veglia e nei sogni; su qual motivo lo faremmo noi cessare in un sonno profondo? Non mancano certamente allo spirito in questo stato gli oggetti di questo sentimento: l'*io* è presente a sè stesso, egli è unito al proprio corpo, e questo non si sottrae all'azione de' corpi stranieri su di esso. Noi non abbiamo idea di uno stato dell'anima nostra che sia diverso dal pensiere. Ri-

(1) Ecco alcuni altri argomenti del Locke contro la perenne cogitazione.

1.° Io non saprei concepire essere più necessario all'anima di *pensar sempre* che al corpo di *esser sempre* in moto; la percezione delle idee essendo all'anima, come io credo, ciò che il moto è al corpo, cioè una delle sue operazioni e non già ciò che ne costituisce l'essenza. Da ciò segue che sebbene il pensiere sia riguardato come l'azione la più propria all'anima, nondimeno non è necessario di supporre che l'anima pensi sempre, e che essa sia sempre in azione.

2.° La natura nulla fa in vano, o per fini poco considerevoli; ed egli è difficile di concepire che il nostro divino Creatore, la cui Sapienza è infinita ci abbia dato la facoltà di pensare, la quale è sì ammirabile e che si avvicina il più all'eccellenza di questo essere incomprensibile, per essere impiegata di una maniera sì inutile la quarta parte del tempo per lo meno in cui essa è in azione, in modo che essa pensi costantemente durante questo tempo, senza ricordarsi di alcuno de' suoi pensieri, senza ritrarne alcun vantaggio per sè stessa o per gli altri; e senza esser per ciò di alcuna utilità a chicchessia in questo mondo.

3.° Io vorrei che coloro i quali assicurano con tanta confidenza che l'anima pensa attualmente sempre, ci dicessero quali sono le idee che si trovano nell'anima di un bambino, prima che essa sia unita al corpo, o giustamente nel tempo della sua unione, avanti di aver ricevuto alcun' idea per via di sensazione. Se l'anima ha delle idee da sè stessa, che non le vengono nè per sensazione, nè per riflessione, come ciò deve essere, supposto che ella pensi prima di aver ricevuta alcuna impressione per mezzo del corpo, è cosa molto strana che essa, immersa in queste meditazioni particolari, non possa giammai ritenerne alcuna al momento in cui essa cessa di averla per la cessione del sopore del corpo.

4.° *L'anima sempre pensa* non è una proposizione evidente per sè stessa; non può dunque esser provata che per mezzo dell'esperienza, e questa ci manca.

Si risponde al 1.° che la materia è sempre in moto, mentre la quiete non è reale, ma apparente, e però il paragone non regge. Di più il moto non è la sola proprietà della materia, e tolta essa restano le altre. Ma se allo spirito si toglie e la sua azione e la passività, che ci resta? un essere senza proprietà, il che è un nulla. Al 2.° che anche nei sogni siamo affetti da pensieri che non portano a nulla, e nella veglia pure pensiamo a molte cose che tosto dimentichiamo. Dunque perchè non sapremmo determinare a cosa servono tanti sogni, e non sapremmo rammentarci della maggior parte de' pensieri che ci passano per la mente allorchè siamo desti, si potrà dire che tali pensieri non esistono? Il ricorrere poi al Santuario della divinità in siffatte questioni è antifilosofico affatto. Al 3.° che un bambino *non è bambino* prima d'avere un corpo, e tosto che egli ha un'anima questa è attualmente unita al suo corpo e però riceve le sue idee colla sensazione. Ancor che l'anima pensi sempre non ne viene che debba aver idee prima d'esser unita ad un corpo. Al 4.° che dall'obbiezione di Locke si può dedurre che ignoriamo se l'anima pensi sempre, ma non già che ella non pensi sempre. Inoltre le prove per mezzo dell'esperienza si fanno o immediatamente o mediatamente; e quando non si posson fare nella prima maniera, come nel nostro caso, basta la seconda, la quale è appoggiata all'analogia. Locke ammette che l'anima pensa sempre nella veglia, dunque ammette nell'anima un ultimo pensiero allorchè è sorpresa dal sonno; ora niuno potrà dir qual fu quest'ultimo pensiero, ma da tal mancanza di esperienza potrebbe forse dedursi a mancanza di quest'ultimo pensiero? Se dunque nella veglia sempre pensa, perchè nel sonno non penserà, essendo ella presente a sè stessa, unita al suo corpo, e questo a contatto con altri corpi, nell'un caso e nell'altro? — (*Vedi* Galluppi, *Lez. di Log. e Met. Lez.* LXX).

guardar l'anima come priva di qualunque pensiere si è riguardarla, come mi sembra, in uno stato di morte (1), stato che è impossibile.

## CAPO IX.

### Degli abiti intellettuali.

§ 58. Giovanetti, io vi ho già spiegato il sistema delle facoltà dello spirito: vi ho fatto conoscere quelle potenze, nell'uso delle quali consiste la vita intellettuale. Tutto il sistema delle nostre conoscenze deriva dall' uso di esse. Ma basta egli forse, che queste sieno state in esercizio una volta, affinchè potessimo acquistare delle scienze? Le scienze non si acquistano in un istante, e voi non avete in un istante appreso la logica pura. È dunque necessario per l'acquisto delle scienze un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali. Ma qual effetto produce sul nostro spirito un ripetuto esercizio delle nostre facoltà intellettuali? Ecco l'oggetto che intraprenderemo di esaminare.

§ 59. Io suppongo che voi sappiate tutte le lezioni di filosofia che da me avete finura ascoltato. Se volete rendervi conto del modo con cui le avete apprese, troverete che avete letto più volte attentamente ciascuna lezione, che dopo qualche tempo avete replicato attentamente la lettura delle lezioni passate, ed avete paragonato fra di esse le dottrine in queste lezioni contenute. In questo modo voi le avete apprese, il che vale quanto dire, che avete così acquistato su gli oggetti che avete studiato, la facilità di rispondere adequatamente alle mie interrogazioni, a legare i principii colle conseguenze, a dileguare i dubbi che vi si propongono. Da ciò concludercte che non si fa acquisto di alcuna scienza senza studiare, e che si studia replicando più volte gli atti di analisi e di sintesi. Ma questi atti suppongono, come vi ho detto, l'esercizio di tutte le altre facoltà dello spirito.

Ma rimontiamo più alto, e trasportiamoci ai principii della vostra educazione letteraria. Voi avete dovuto incominciare dallo apprendere a leggere; per tal oggetto è stato necessario 1.° avere avuto la percezione della figura di ciascuna lettera; 2.° avere con questa percezione visuale associato quella del suono, di cui ciascuna lettera è stata stabilita il segno; 3.° aver conosciuto il modo di formare colla unione di più lettere le sillabe; 4.° avere associato alla percezione delle sillabe la percezione del suono che vi è legata. Ora se fosse stato sufficiente, per apprendere il valore delle lettere dell'alfabeto, un solo atto di attenzione per ciascuna lettera, e per apprendere il valore delle sillabe un atto di attenzione per ciascuna sillaba, voi avreste potuto apprendere a leggere forse in un giorno; l'esperienza intanto mostra che voi avete studiato molto per apprendere il leggere. Per imprimere dunque nella memoria alcune percezioni, non basta sovente l'averle avute una volta.

L'esperienza mostra ancora che nel principio voi leggevate con difficoltà, ma che nel progresso del tempo leggevate facilmente. Questa difficoltà consisteva nel molto tempo che impiegavate per pronunciare il suono di ciascuna sillaba e negli intervalli di tempo che facevate

(1) Non mi sembra molto rigorosa questa frase *stato di morte*. Morte significa scioglimento di parti: lo spirito, come già fu detto nella logica pura, e meglio sarà dimostrato in seguito, è semplice: dunque la morte o scioglimento di parti non può aver luogo nello spirito. Il dir poi che noi non abbiamo idea di uno stato dell'anima nostra che sia diverso dal pensiero, è un argomento che non istringe molto, perchè dal non averne idea non si può legittimomente dedurre che tale stato dello spirito non possa darsi. Piuttosto appoggerei l'opinione, che lo spirito sempre pensa, all' unione del medesimo col corpo, la quale essendo reale, e non cessando mai se non colla separazione che avviene alla morte del corpo, ci può indurre ad ammettere che lo spirito ne sia modificato, e quindi che non resti mai senza pensiero. Anzi lo stesso ch. Galluppi nelle sue Lezioni di Logica e Metafisica chiude la sua Lezione LXX con queste parole: « L'anima... « essendo una potenza... e non potendo esistere un « essere indeterminato... non può esistere senza « modificazioni. L'esperienza c'insegna che tutte le « modificazioni dell'anima sono pensieri... l'anima « non potendo dunque esistere in uno stato inde- « terminato, non può esistere senza modificazioni; « e non potendo queste modificazioni essere altra « cosa che pensieri, l'anima non può mai esser « priva del pensiere. » E qui mi farò ardito di emettere un' ipotesi che credo mia, perchè non mi sovviene di averla letta in alcun autore, ed è che lo spirito per sè stesso conservi ed abbia sempre presenti tutti i pensieri, tutte le idee avute una volta. E se all' uomo, nello stato attuale composto di anima e di corpo sono presenti a poche alla volta le sue idee, ciò dipende perchè ogni suo pensiero deve essere accompagnato da corrispondenti modificazioni cerebrali, le quali non possono essere che limitate e successive, appunto perchè è materiale il cervello. Prevedo che questa mia opinione, se pure ne sarà fatto caso da alcuno, sembrerà stranissima e forse ridicola, tanto più che la brevità di una nota non mi permette di svilupparla ed esemplificarla, e mostrare le conseguenze forse non indifferenti affatto che se ne potrebbero dedurre; ma mi consolo che non è la prima nè sarà l'ultima opinione arrischiata in quistioni filosofiche agitate anche da ben oltri ingegni che non è il mio limitatissimo in tutto: verificandosi ogni giorno quello che disse Cicerone: *Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum* (de Divinitat. l. 2).

passare fra il suono di ciascuna sillaba e quello di un'altra. Quando poi con un lungo esercizio avete replicato gli atti della lettura, avete acquistato il potere di pronunciare rapidamente il suono di ciascuna sillaba, e di farlo rapidamente seguire da quello delle altre sillabe che costituiscono il vocabolo intero. L'esercizio replicato degli stessi atti volontari vi fa dunque acquistare la facilità di farli, e questa facilità consiste nella rapidità con cui si eseguiscono gli atti semplici che costituiscono un atto composto, e nella rapidità con cui questi stessi atti semplici si seguono l'un l'altro. Ma osservate che voi non solamente contraete la facilità di replicare gli stessi atti particolari, ma ancora tutti gli atti simili. Voi non solo avete acquistato la facilità di leggere rapidamente il libro, su di cui vi avete esercitato alla lettura, ma ancora voi siete nel caso di leggere qualunque libro. Uno che abbia appreso il canto ha acquistato non solamente la facilità di cantare quelle arie su di cui si è esercitato; ma è ancora nel caso di cantarne delle altre simili. Questa facilità è maggiore o minore, secondo la maggiore o minore similitudine degli atti fra di essi. Così un geometra ha una maggior facilità a ragionare su gli oggetti della matematica che su gli oggetti della filosofia.

§ 60. La rapidità di cui abbiamo parlato consiste nella rapidità di alcune associazioni. Alla percezione della figura di ciascuna lettera si associa la percezione del suono, indi quella del moto della lingua e delle labbra che pronunciano il suono: quindi segue l'atto del volere di un tal moto: queste associazioni son seguite rapidamente da altre associazioni simili. Per effetto di questa rapida associazione, i differenti moti che la lettura esige, si offrono successivamente al pensiere, senza che se ne conservi la rimembranza. La rapidità con cui percorriamo questa serie d'idee è proporzionata alla lunghezza del nostro esercizio; ed in virtù di questa rapidità di associazione noi non proviamo nella lettura alcun imbarazzo.

Ma osservate dippiù che quando avete appreso la lingua in cui un libro è scritto, dovete al suono di ciascun vocabolo legare l'idea corrispondente, e quando in seguito leggete questo libro con rapidità, credendo di non occuparvi di altra cosa che del senso, è necessario che abbiano luogo nel vostro spirito tutte queste associazioni.

La facilità che si acquista per alcuni atti, dopo la frequente ripetizione degli stessi, chiamasi *abito*. Ma per ripetere più volte gli stessi atti è necessario che si abbia dalla natura il potere d'incominciarli: questo potere naturale si chiama *disposizione*. Da tutto ciò vedete che le disposizioni dello spirito consistono nella facoltà dello stesso.

L'esperienza ci attesta che la volontà non solamente influisce sui nostri pensieri; ma ancora su i moti del nostro corpo. Vi sono dei moti, i quali si eseguono dal corpo in seguito del nostro volere, e cessano quando il nostro volere cessa: tale è il moto che produce il suono de' vocaboli, quello con cui si scrive ecc., questi moti si chiamano *volontarii* per distinguerli dai moti *naturali*, come sarebbe il moto del sangue e quello della digestione. Riguardo a questi moti volontarii avviene col frequente esercizio lo stesso di ciò che avviene cogli atti volontarii delle facoltà dello spirito, cioè da principio si eseguono difficilmente, dopo la frequente ripetizione degli stessi atti si eseguono facilmente, e si convertono in moti *abituali*. Un'operazione meccanica, che dal principio avevamo gran pena di eseguire, ci diviene col tempo sì familiare che senza il menomo pericolo d'ingannarci siamo anche nel caso di eseguirla allora, che la nostra attenzione sembra ad altr'oggetto diretta. Voi avete appreso a scrivere; ora sul principio scrivevate con difficoltà, vale a dire impiegavate molto tempo nel formare una lettera, e frapponevate dell'intervallo di tempo fra la formazione di una lettera e quella di un'altra. Un lungo esercizio vi ha fatto scrivere con facilità, vale a dire vi ha fatto acquistare il potere di formare rapidamente ciascuna lettera, e di continuare senza interrompimento la formazione delle altre che la seguono. La ragione di questo fatto si è, che per effetto di un'associazione rapida i differenti moti che questa operazione esige, si offrono successivamente al pensiere, e senza che ne conservassimo la rimembranza si associano agli atti della volontà.

Io non esamino qui l'effetto che produce sul corpo la pratica delle arti meccaniche, poichè mi occupo solamente di ciò che appartiene allo spirito.

§ 61. Per ispiegare gli abiti de' moti volontarii i filosofi hanno adottato diverse ipotesi. Alcuni con Hartley credono che questi moti, essendo stati sul principio volontarii, divengono dopo una lunga pratica meccanici, e non sono perciò accompagnati da alcun atto della nostra volontà: supponete, dice il filosofo citato, che un uomo incominci ad apprendere il suono del cembalo: il primo passo in questo studio sarà di muovere le sue dita passandole con un moto lento da un tasto all'altro, guardando le note, ed eseguendo a ciascun moto un atto di volontà espresso e

distinto; a poco a poco i moti si legano gli uni agli altri, ed alle impressioni che fanno le note, e gli atti della volontà divengono di momento in momento meno espressi, *finchè finalmente svaniscono interamente, e divengono impercettibili.* Hartley chiama questa specie di fenomeni, *passaggi dall'azione volontaria all'azione automatica.*

Altri filosofi han preso il partito di dire che con ciascuno di questi moti va unito un atto della nostra volontà; ma che questi atti avvengono senza che ne avessimo coscienza.

Una terza opinione finalmente si è che tutti i moti, i quali sono stati volontarii sul principio, seguono ad essere volontarii costantemente; ma che quando son divenuti abituali, noi siamo incapaci di fare attenzione agli atti della volontà con cui sono uniti, e che perciò non conserviamo di questi atti alcuna rimembranza.

La prima opinione è gratuita affatto e ripugna all'analogia de' fenomeni. Il passaggio dall'azione volontaria all'azione *automatica* che Hartley adduce per la spiegazione degli abiti, non ha alcun fondamento, ed è contrario all'analogia de' fenomeni. Il moto più celere non si esegue con diverse leggi del moto più lento; intanto Hartley pretende che il moto lento della mano che scrive o che suona il cembalo, abbia bisogno del nostro volere, e dipenda dallo stesso, ma che il moto rapido si segua meccanicamente.

La seconda opinione supponendo che possano esservi nello spirito de' pensieri senza nostra saputa, è contraria ad una verità che io credo evidente, cioè che di tutti i pensieri lo spirito ha la coscienza, e che non ve n'è alcuno di cui non l'abbia.

La terza opinione finalmente mi sembra uniforme a tutt' i fatti intellettuali. Vi ho fatto distinguere la coscienza dall' attenzione: vi ho fatto osservare che non vi ha reminiscenza senza attenzione. Supponendo dunque che un numero prodigioso di atti della volontà abbia luogo rapidamente nel nostro spirito, de' quali si ha la coscienza, ma ai quali non si presta attenzione, si vede in un modo chiaro e preciso, perchè di questi atti non se ne ha la rimembranza. Per mezzo di una associazione rapida de' nostri pensieri si può dunque render ragione degli abiti tanto dello spirito che del corpo per quanto dallo spirito dipendono.

§ 62. Ma ecco un' obbiezione contro la dottrina che abbiamo adottata. Quando un uomo legge ad alta voce, dee farsi in conformità di questa dottrina un atto di volontà distinto per la pronunciazione di ciascuna lettera. Ora l'esperienza ci mostra, che si possono in un minuto pronunciare circa 2000 lettere; è forse probabile che lo spirito sia capace di un sì gran numero di atti differenti in un intervallo tanto piccolo di tempo? Ma non ha forse luogo nello spirito in un minuto un numero prodigioso di percezioni? Un abile calcolatore per esempio somma rapidamente una colonna di numeri. Egli può enunciare il totale con una piena certezza; intanto non può forse ricordarsi di una sola delle cifre, di cui questo totale è composto. Ora non v' ha dubbio che ciascuna di queste cifre è stata percepita, e niuno s'immaginerà che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni, il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorte d'ispirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale, poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione; non si ricorderà delle percezioni parziali, che hanno avuto luogo in lui, poichè queste sono state accompagnate da un atto debole di attenzione. Lo stesso accade quando lo spirito, ricordandosi delle parole lette in un libro, non si ricorda delle lettere, e non saprebbe dire, se queste sieno nel principio, nel mezzo, o nel fine della pagina; in tal caso l'attenzione principalmente è diretta al vocabolo non alla scrittura. Lo stesso dir si dee ancora, quando lo spirito si ricorda del pensiere obbliando le precise parole in cui è espresso.

Ecco il risultamento di quanto abbiam detto su gli abiti: 1.° *Tutti gli atti volontarii delle facoltà dello spirito, ed i moti volontarii del corpo, quanto più sono ripetuti, tanto più divengono facili; e quanto più divengono facili, tanto meno sono avvertiti, cioè percepiti dall'attenzione, e tanto più si obbliano, fin che giungono o non essere avvertiti affatto, e od essere obliati il momento appresso che si sono avuti.* 2.° *Questa facilità consiste nella rapidità con cui si esegue ciascun atto semplice, e nella successione non interrotta degli atti semplici, che costituiscono l' atto composto.* 3.° *Una tal rapidità nasce riguardo allo spirito dallo rapidità con cui si associano alcune nostre idee.*

§ 63. Si dice comunemente che le nostre facoltà intellettuali attive si perfezionano coll' esercizio. Cerchiamo di rimontare all' origine di questo perfezionamento, e di svilupparlo determinatamente.

Le facoltà intellettuali attive sono l'analisi e la sintesi. Per formare un giudizio si richiede l'una e l'altra. Dite lo stesso del raziocinio, e di una serie ordinata di raziocinii. Allora che lo spirito esercita l' analisi e la sintesi, si dice che *medita*. La *meditazione* è dunque l'esercizio dell'analisi e della sintesi; e queste facoltà possono chiamarsi le facoltà elementari della facoltà di meditare.

Lo spirito è passivo nelle sensazioni; supposta l'azione degli oggetti su de' nostri sensi, la sensazione segue necessariamente. Aprendo gli occhi su di una verde campagna, si produrranno le sensazioni del color verde, non mica quelle del color rosso.

In un modo simile lo spirito è passivo nella immaginazione. Dota una certa sensazione, e dato un certo fantasmo, si riproduce, per la sola legge dell'associazione delle idee, il fantasma associato senza che sia in potere dello spirito l'evitarlo. Allorchè gettate gli occhi su di un libro, colle sensazioni de' caratteri si associano necessariamente le percezioni de' vocaboli e le idee di cui i vocaboli sono i segni.

L'esperienza ci mostra che le sensazioni sono un ostacolo alla meditazione, allora che gli oggetti della sensazione e della meditazione son diversi. Quando un geometra vuole applicarsi a' suoi calcoli, i rumori, i suoni ed altre sensazioni forti sono un ostacolo alla suo meditazione.

Similmente la serie accessoria de' fantasmi è un ostacolo alla meditazione, quando questo si dirige su di altri oggetti. La capacità dello spirito è limitata: allora che altri oggetti fuori di quelli, ai quali vuole applicarsi, si presentano a lui, formano questi un ostacolo all'esercizio della sua attività.

L'esperienza c'insegna che mediante un lungo esercizio, alcuni uomini acquistano l'abito di eseguire una lunga meditazione, non ostante l'azione forte di tanti oggetti che tende a distrorli. L'illustre Archimede ce ne somministra un famoso esempio: egli, quando i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, non ostante l'orribile tumulto che nascer doveva necessariamente in una città presa di assalto, era immerso nelle sue geometriche meditazioni; e prima fu ucciso che avvedersene. Un prete di Colma in Africa chiamato *Restituto*, quando voleva si alienava talmente de' sensi che giaceva simile ad un morto, e non solo non si accorgeva di chi lo vellicava o pungeva, ma ancora talvolta scottato non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita. Fontenelle riferisce che Pietro Remondo di Monmort, matematico francese, nella stessa camera in cui si suonavano degli istrumenti musicali, nel mentre che un suo picciolo figliuolo giuocava e gli faceva delle domande, egli eseguiva lo soluzione di problemi alquanto difficili. Io padre di numerosa figliuolanza era impedito nello studio della filosofia e della matematica dallo strepito che facevano a me vicino i miei piccoli figliuoli: malgrado questo ostacolo una passione viva per queste scienze mi moveva a studiare: incominciai a farlo, e l'esercizio mi pose in istato che io meditava tranquillamente, non ostante i giuochi strepitosi, i pianti e le grida de' ragazzi. Si può dunque con l'esercizio acquistare l'abito di meditare in mezzo agli ostacoli.

Un lungo calcolo stanca i novizii nell'aritmetica ed una lunga dimostrazione geometrica stanca i novizii nella geometria. Ma coloro che si sono esercitati eseguono tutto ciò con facilità. Per tal ragione lo studio ben fatto delle matematiche fa acquistar l'abito di ragionar con precisione, e di formare una lunga serie di raziocinii, passando gradatamente dal nuto all'ignoto.

Si dica che l'attenzione diminuisce nello ragione del numero degli oggetti a cui si dirige; ciò è vero: ma è vero ancora che un lungo esercizio può farci attendere a più cose insieme: lo prova l'esempio di Cesare, il quale nello stesso tempo che scriveva una lettera, ne poteva dettare altre quattro diverse, e non iscrivendone poteva dettarne fino a sette.

Le facoltà della meditazione si perfezionano dunque coll'esercizio: 1.° Acquistando la facilità di meditare nonostante gli ostacoli che tendono o distrarcene. 2.° Acquistando la facilità di lunghe meditazioni. 3.° Acquistando la facilità di meditare su più cose insieme.

§ 64. Abbiamo detto che la facoltà de' moti volontarii si spiega riguardo allo spirito colla rapidità di alcune associazioni d'idee. Abbiamo inoltre nel paragrafo antecedente osservato che le facoltà meditative si perfezionano coll'esercizio, e che un tale perfezionamento consiste nella facilità di eseguire certi atti di meditazione, che conducono lo spirito allo conoscenza di alcune verità. Ciò supposto si dumanda: questa facilità delle facoltà meditative si può essa eziandio spiegare collo stesso principio, con cui abbiamo spiegato la facilità de' moti volontarii, cioè colla rapidità di alcune associazioni d'idee? Io vi presenterò su di questo oggetto alcune osservazioni.

In primo luogo io vi ho fatto osservare che non si dee mica confondere il semplice immaginare col meditare; nè in conseguenza la sintesi necessaria dell'associazione delle idee colla sintesi volontario. Nel § 29 vi ho detto che la similitudine è uno de' principii dell' associazione delle idee; dal § 57 sino all'ultimo della logica pura vi ho mostrato in che modo la similitudine delle proposizioni è un principio, che conduce lo spirito nella meditazione e nel ritrovamento del vero. Ora il principio della similitudine, che guida l'immaginazione, non fa mica che questa passi do un' idea nota ad un' altra ignota: le due idee simili che si associano son

tutte e due note allo spirito, perchè son riprodotte. Allore che il vocabolo *pane* mi desta l'idea del pane, tanto il suono del vocabolo, che l'idea ad esso associata erano già nel mio spirito. Ma quando lo spirito da una proposizione nota ne forma un'altra o converse della prima, o equipollente o opposta, egli passa dal noto ell' ignoto, e l' ignoto è inventato, cioè posto dallo spirito stesso. L' immaginazione riproduce le idee simili, ma non le crea. Ora nella creazione di nuovi pensieri simili al primo consiste l'invenzione; questa è dunque un risultamento dell'attività spiegata nella meditazione. Quando lo spirito dalla proposizione: *il sole illumina la terra,* deduce l'equipollente: *la terra è illuminata dal sole,* egli non immagina, ma medita: e non è condotto da una proposizione all'altra dal principio dell'associazione delle idee, ma dal principio logico dell'equipollenza delle proposizioni. Non si dee in conseguenza confondere lo stato dello spirito che immagina guidato dal principio psicologico della similitudine delle nostre idee collo spirito che medita guidato dai principii logici del paragone delle proposizioni. Ed è questa la prima osservazione che io fo su l'oggetto che ci occupa.

La seconda è la seguente. La serie dei fantasmi, che l'immaginazione produce, può versarsi in fantasmi di specie diversa, o in fantasmi della stessa specie. Il primo caso ordinariamente accade quando l'immaginazione è abbandonata a sè stessa, e non diretta di proposito dalla volontà per mezzo dell'attenzione. Avviene così, come abbiam osservato nel § 30, che lo spirito passi con rapidità da un soggetto ad un altro di specie diversa. Il secondo caso specialmente succede quando di proposito si medita su qualche oggetto. In tal caso i passi della meditazione tendono all'adempimento del fine che lo spirito si è proposto di conseguire, cioè ad ottenere quella date conoscenza che egli vuol acquistare. In tal caso l'immaginazione sotto la direzione della volontà non riproduce le idee associate che non fanno al proposito, ma le idee analoghe all'oggetto delle ricerche; e la meditazione è aiutata nel ritrovamento del vero dalla associazione rapida di alcune idee. Supponghiamo, per cagion d'esempio, che io voglia meditare su lo spazio, e che mi proponga primamente di conoscere su questo oggetto le varie opinioni de' filosofi, da Cartesio sino ai nostri giorni: l'opinione di questo filosofo si presenterà tosto alla mia immaginazione, e si riprodurrà l'idea di questo giudizio: *Cartesio ripone l'essenza del corpo nell'estensione,* e la meditazione ripeterà questo stesso giudizio. In seguito l'immaginazione riprodurrà l'idea di questo giudizio: *Cartesio nega l'esistenza dello spazio vôto,* cioè dell'estensione penetrabile, immobile, invisibile; e la meditazione ripeterà pure questo stesso giudizio. L' immaginazione risveglierà poi l'idea di questo giudizio: *Newton ha ammesso un vôto immenso, egli l'ha riguardato come l'immensità di Dio;* e la meditazione lo ripeterà. L'immaginazione risveglierà quindi la idea delle famose dispute fra Clarke e Leibnizio, ed a questa associazione andranno uniti altri giudizii analoghi: indi si offrirà al mio spirito la dottrina di questo secondo filosofo: *l'estensione è un fenomeno, un'apparenza.* Kant avendo combattuto sotto un certo aspetto questa dottrina, l'immaginazione e la meditazione insieme mi presenteranno su la dottrina kantiana dello spazio il seguente giudizio: *lo spazio è una visione* a priori, *a cui non corrisponde alcuna realtà esterna; esso è soggettivo, non oggettivo,* cioè questa visione dello spazio viene dal soggetto conoscitore, non dall'oggetto conosciuto. Ecco come la serie de' fantasmi derivata dal proponimento di meditare su di un dato oggetto e sotto la direzione dell' attenzione, continuandosi in fantasmi della stessa specie, somministra opportunamente i materiali alla meditazione. E per rendere più chiara queste verità supponghiamo che colui che medita, avendo presenti gli antecedenti giudizii storici su lo spazio, voglia vedere in che cosa essi convengono o differiscono: la facoltà riproduttrice, che in questo caso è chiamata da Locke *contemplazione,* terrà presenti i giudizii enunciati, o la meditazione paragonandoli dirà: 1.° Cartesio, Leibnizio e Kant convengono nel negare la realtà oggettiva dell'estensione vôta: 2.° Leibnizio e Kant convengono nel riguardare l'estensione che si ravvisa ne' corpi, come un fenomeno costante: 3.° Newton, Clarke e Kant convengono nel riguardare la idea dello spazio vôto come un'idea necessaria: 4.° Cartesio, Newton e Clarke, convengono nel riguardare l'estensione come reale in sè ne' corpi. Similmente si può vedere in che cosa l'opinione di ciascuno di questi capi di scuola differisce da quella degli altri. Ecco come la meditazione, operando su i materiali della immaginazione, scovre delle relazioni che prima erano incognite.

Da tutto ciò segue che un lungo esercizio delle nostre facoltà attive ci somministra due facilità; una si è quella dell'immaginazione, con cui si fanno presenti allo spirito le idee analoghe all'oggetto che si ha in veduta, l'altra la facilità di paragonare queste idee, o i loro oggetti, e di scoprirne le relazioni. Un uomo che goda di una fertilità d'invenzione in un'arte o scienza qualunque, dee avere acquistato per

mezzo de' suoi abiti studiati un certo impero su di una certa specie d'idee, in forza del quale l'immaginazione gli presenta le idee analoghe all'oggetto che egli ha in veduta, e la meditazione le decompone, le paragona e le combina facilmente. Si propone ad un oratore un argomento: egli ascende tosto la tribuna sicuro di ragionare eloquentemente su l'argomento proposto. Questa sicurezza nasce dall'impero che egli ha acquistato su la sua immaginazione, la quale gli presenta le idee analoghe all'oggetto ch'egli vuol mostrare, dalla facilità che ha la sua sintesi volontaria di combinare in un modo conveniente le idee che in seguito dell'immaginazione l'analisi gli ha presentato, e dalla prontezza dello stessa immaginazione a presentargli la frase analoga all'espressione del pensiere. Tutti questi fatti si succedono nello spirito con un'ammirabile rapidità.

Do queste osservazioni parmi poter concludere che gli abiti intellettuali non possono tutti spiegarsi col solo principio della rapidità di alcune associazioni; e che in conseguenza s'ingaunano quei filosofi, i quali, come l'abate Genovesi, fanno consistere tutti gli abiti nella memoria.

§ 65. La memoria si perfeziona coll'esercizio. Fa d'uopo distinguere la *bontà* della memoria dalla sua *grandezza*. La bontà si giudica dal tempo e dal numero degli atti, con cui un pensiero qualunque s'imprime nella memoria, dal tempo ancora in cui si conserva e dalla prontezza con cui si riproduce; perciò si attribuisce una buona memoria a colui che presto e facilmente imprime nella sua memoria un pensiere, per lungo tempo il conserva, e prontamente il riproduce. La grandezza della memoria si attribuisce a colui che ha la riproduzione ed il riconoscimento di molti pensieri diversi, o pure di un pensiere complesso di una larghezza notabile. Abbiamo esempii di una grandezza prodigiosa di memoria: Bonnet racconta di sè medesimo di aver composto e ritenuto a memoria l'introduzione ed i primi quarantacinque paragrafi del suo Saggio analitico su le facoltà dell'anima; e Wallis, illustre matematico, estraeva di notte all'oscuro, facendo tutti i calcoli a memoria, la radice quadrata di un numero di cinquantadue cifre (1).

Io credo di aver provato che la memoria non è una facoltà elementare, e che i fatti della stessa si spiegano ammettendo l'immaginazione, cioè la facoltà riproduttrice delle nostre idee, e la legge dell'associazione che ne regola l'esercizio. Ciò supposto mi sembra che il perfezionamento della memoria mediante l'esercizio, perfezionamento attestato dall'esperienza, si possa spiegare colla rapidità delle associazioni. Supponiamo che io voglia imprimere nella memoria la serie dei pensieri espressa da A, B, C, D. Per fare ciò è necessario che il pensiere B si leghi al pensiere A, il quale si leghi al sentimento o sia allo idea della volontà di aver presente nello spirito la detta serie; e che il pensiere C si leghi al pensiere B, ed il pensiere D al pensiere C. Ora un uomo abituato a queste associazioni lega questi pensieri in modo di conservarli e riprodurli secondo la volontà con una facilità maggiore di quella, con cui li lega non essendo esercitato. La bontà della memoria si perfeziona dunque coll'esercizio. Similmente un uomo il quale lega facilmente i pensieri della detta serie, lega eziandio più facilmente di prima i pensieri di una serie più lunga; l'esercizio perciò perfeziona eziandio la grandezza della memoria. Wallis incominciò a tentare di estrarre a memoria la radice quadrata da un numero composto di sole otto cifre; indi passò ad estrarla da un numero di dieci cifre, quindi di dodici, e così gradatamente.

Nel principio di una scienza per noi nuova abbiamo molta pena in conservare nello nostra memoria le verità fondamentali della stessa; ed a misura che noi facciamo progressi nello studio di essa acquistiamo maggior facilità di apprenderla. Per la stessa ragione noi imprimiama più facilmente nella nostra memoria le conoscenze, le quali si riferiscono ai nostri studii, che quelle, le quali sono estranee agli stessi. Un geometra ritiene più facilmente una lunga dimostrazione geometrica, che la data e le circostanze di un fatto storico: ed un filologo ritiene più facilmente un lungo pezzo di storia con tutte le più minute circostanze, che una breve dimostrazione geometrica. Si possono addurre varie ragioni di questo fatto. Più le idee che si vogliono ritenere a memoria hanno della similitudine con quelle che già vi si trovano, più esse son facili a ritenersi; perchè la similitudine, come abbiamo detto, è un principio di associazione. Inoltre nei diversi studii che facciamo, le idee sono unite fra di esse per qualche principio particolare di associazione; nelle scienze filosofiche, per esempio, dominano le associazioni fondate su la relazione di causa e di effetto: nelle matematiche quelle che son fondate su le relazioni di uguaglianza e di disuguaglianza; nella storia quelle che son fondate su la contiguità di tempo e di luogo. Ora

(1) La memoria è di varie sorte, cioè *delle parole, dei numeri, delle fisonomie, dei luoghi*. Così Bonnet avea una forte ed estesa memoria delle parole, Wallis dei numeri, Buonarroti delle fisonomie, Cook dei luoghi, ecc.

qualunque sia il principio di associazione dominante fra le idee che ci occupano abitualmente, esso dee fortificarsi nel nostro attaccamento (1) ad un genere di studii.

Se voglio imprimere nella mia memoria una composizione qualunque, otterrò più facilmente il mio intento leggendola un piccol numero di volte, ma sforzandomi dopo ciascuna lettura di ripeterla a memoria, che leggendola mille volte senza fare un simile sforzo. La ragione si è, che la forza dell'associazione è in ragione della attenzione, e che questa è maggiore nel primo caso (2).

La memoria può caricarsi di una serie quale che siasi. Non importa essenzialmente che le percezioni, le quali compongono questa serie, abbiano dell'analogia fra di esse; o che, se la serie sia composta di vocabuli, avessimo le idee associate a questi vocaboli, e che queste idee sieno legate le une alle altre per mezzo di alcuni rapporti. L'esperienza prova che la memoria può ritenere una serie di vocaboli che non abbiano analogia fra di essi nel suono, nè che sieno associati a delle idee. Ma se le parti della serie sono analoghe fra di esse, se sono legate le une dalle altre per certi rapporti, lo spirito avrà solamente una maggiore facilità a ritenere e riprodurre questa serie. Così un discorso che s'intende si pone nella memoria, e si ritiene più facilmente di un discorso che non mica s'intende. La ragione si è che nel primo caso concorrono più principii di associazione; il vocabolo secondo è legato tanto al vocabolo primo che all'idea dal secondo espressa, la quale è legata all'idea espressa dal primo, e così seguitando.

Un buon ordinamento delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la nostra memoria; e generalmente il metodo analitico, con cui si passa gradatamente dal noto all'ignoto, non solamente conduce alle scoverte, ma eziandio facilita l'esercizio della memoria. La ragione si è, perchè in tale caso concorrono più principii di associazione: le idee non solamente si associano per la contiguità del tempo, in cui si sono avute, ma eziandio per la similitudine che, come abbiam osservato, è ancora un principio di associazione. Più, la meditazione e l'immaginazione in questo caso concorrono tutte e due a porre lo stesso effetto; poichè la meditazione va a porre lo stesso pensiere che l'immaginazione dee riprodurre.

I filosofi che hanno meditato su lo spirito umano, hanno tutti riconosciuto che un giusto ordinamento de' nostri pensieri, ossia una distribuzione metodica degli stessi ne facilita il richiamo; ma eglino non ne hanno addotto delle ragioni soddisfacenti. Per porre nel maggior lume possibile questa dottrina io ricorro ad un esempio. Suppongo di possedere una gran libreria, e suppongo primamente che i libri in essa compresi sien tutti posti alla rinfusa, ma che in seguito io gli ordini secondo le materie. Ciò premesso io suppongo che voglia cercare nella mia libreria un libro di storia: nel primo caso, in cui io non ho fatto una distribuzione metodica de' libri, io non so certamente da quale scansia debba incominciare la mia ricerca; la mia ricerca perciò si esegue a esso ed io corro pericolo di dovere scorrere la libreria intera per trovare il libro che cerco. Nel secondo caso, in cui ho fatto una distribuzione metodica de' miei libri, le mie ricerche si fanno con regola e con sicurezza; ed io non sono nel pericolo di dovere scorrere l'intera libreria per trovare il libro che voglio. Supponghiamo che la mia libreria sia composta di cinquanta scansie; io prenderò un libro di una quale che siasi, e vedendo che lo stesso non è un libro storico, non ho bisogno di scorrere l'intera scansia. Se avrò posto un ordine maggiore nella libreria, ponendo, per cagion d'esempio, nella scansia segnata col N. 1 i libri storici; in tal caso la mia ricerca è più facile; perchè io mi dirigerò alla prima scansia, ed ivi troverò il libro che voglio. La facilità del ritrovamento del libro nell'ultimo caso nasce dall'essere in mio potere di trovarlo certamente con un breve travaglio.

Il *richiamo volontario* consiste nel potere che ha lo spirito di richiamare col suo volere una data idea. Questo richiamo ha luogo, quando all'idea, o sia al sentimento di un certo volere si associa l'idea che si vuol richiamare. L'idea che si vuol richiamare può essere o associata immediatamente all'idea di questo volere, o pure associata mediatamente, cioè associata ad un'idea che è la seconda, o terza, o quarta, ec., in ordine a quella che è associata immediatamente all'idea di un certo volere. Una distribuzione metodica delle nostre idee e delle nostre conoscenze le divide in diverse serie, ciascuna delle quali ha un primo termine, il quale è legato immediatamente coll' idea di volere questa data serie di pensieri. Quando si vuol richiamare un qualche pensiere, questa volontà importa il volere il richiamo di una certa serie

(1) Quest' attaccamento fa sì che portiamo maggiore attenzione a quelle cose che si studiano, e però restano più impresse nella memoria.

(2) Così uno che non sappia leggere essendo costretto a prestare grande attenzione ad una storia, ad una poesia, quando è recitata, ecc., e quindi a meditare ciò che può solo udir ripetere alcune volte, giunge talora a ritener più tenacemente le cose apprese così, di quello avvenga ad uno che più e più volte le legge.

di pensieri; e lo spirito in tal caso ha il potere di richiamare il pensiere di cui parliamo con un breve travaglio; perchè egli non è nella necessità di scorrere le diverse serie, ma si dirige tosto su la serie, dove è stato collocato il pensiere che si vuol richiamare: ma quando la distribuzione metodica manca, tutti i termini delle diverse serie essendo posti alla rinfusa, la ricerca dello spirito si fa a caso, ed egli corre pericolo d'impiegar molto travaglio pel richiamo che vuole. Supponiamo, per cagion d'esempio, che nello studio della geometria piana io abbia disposto senza ordine le definizioni delle figure geometriche, che dopo della definizione generale del triangolo rettilineo, io avessi posto quella del circolo, del pentagono regolare, del quadrato, del parallelogrammo, del triangolo equilatero, del rettangolo, del triangolo isoscele, dell'esagono regolare e del triangolo scaleno. Se io vorrò richiamare l'idea del triangolo scaleno, e questo mio volere sarà inefficace, in tal caso esso sarà seguito dal volere il richiamo della serie intero che comincia dal triangolo generale; lo spirito perciò troverà l'idea che cerca nel decimo termine della serie che egli è obbligato di richiamare. Supponiamo al contrario che io segua un ordinamento logico delle rapportate idee geometriche; in tal caso alla definizione del triangolo rettilineo in generale farò seguire quella del triangolo equilatero, poi quella del triangolo isoscele, e finalmente quella del triangolo scaleno. Lo spirito dunque in questo caso troverà l'idea che cerca nel quarto termine della serie, laddove nel primo caso la trova nel decimo termine. Una distribuzione metodica dunque delle nostre idee e delle nostre conoscenze facilita la memoria; poichè 1° moltiplica i principii di associazione; 2° perchè la memoria segue nel richiamo la stessa direzione della meditazione; 3° perchè lo spirito si dirige sui termini della serie a cui l'idea che si vuol richiamare appartiene, ed ha perciò in suo potere il richiamo dell'idea con un breve travaglio senza andar divagando in serie diverse.

Se dopo che la nostra memoria si è caricata delle serie dei pensieri, che ho rappresentato per le lettere A, B, C, D, inseriamo fra i termini di questa serie, per esempio, fra C e D un nuovo pensiero espresso dalla lettera G, bisognerà maggior tempo per legare nella nostra memoria questo pensiere agli altri C e D, di quello che ne sarebbe bisognato, se questi due non fossero stati legati fortemente l'uno all'altro; poichè il legame introdotto è un ostacolo all'introduzione dell'altro legame. E se questo pensiere G s' intromette involontariamente nell'atto della riproduzione della serie, il giuoco della memoria sarà più o meno disordinato. È questa la ragione per cui i predicatori, e tutti coloro i quali recitano a memoria al pubblico delle composizioni, temendo di non riprodurre esattamente la serie dei loro pensieri, questo timore intromettendosi nella serie, è capace di rompere il legame de' pensieri, e far dimenticare il discorso.

§ 66. Per esaminare l'effetto dell'esercizio su la nostra sensibilità fa d'uopo in primo luogo osservare che le nostre sensazioni si debbono riguardare sotto due aspetti: esse sono in certe circostanze alcuni determinati piaceri, o alcuni determinati dolori; inoltre esse sono sempre percezioni di oggetti esterni. L'esperienza c'insegna che le sensazioni in quanto son piaceri o dolori s' indeboliscono gradatamente, allora che esse sono continuate durante un certo tempo, o frequentemente ripetute. Non si dee fare che un' eccezione riguardo ai dolori, ed è pei casi in cui la causa del dolore giunge a ledere o a distruggere l'organo.

Se noi passiamo da un clima caldo ad un clima freddo, il dolore del freddo ci sembrerà molto vivo; continuando nello stesso clima, il dolore del freddo si scemerà gradatamente. Lo stesso avviene passando da un clima freddo ad un clima caldo, riguardo al piacere o al dolore del caldo. Gli odori s'indeboliscono ancora gradatamente, e finiscono col divenire insensibili. Il mio sacchetto di fiori, diceva Montaigne, serve dapprimo al mio naso; ma dopochè lo me ne son servito per otto giorni, esso non serve più che al naso degli assistenti. I piaceri de'sapori s'indeboliscono più per la loro ripetizione che per la loro continuità. Per quanto grande sia il piacere che si sperimenta mangiando un dato cibo o bevendo una data bevanda, l' uso continuo di questo cibo e di questa bevanda ne scema gradatamente l'intensità, e giunge ancora sino a produrcene del disgusto. Certi rumori, che ci erano molto dispiacevoli sul principio, non ci producono più colla ripetizione lo stesso dispiacere.

Le nostre sensazioni suppongono due cose; una si è l' azione dell'oggetto esterno su l'organo sensorio, l'altra lo stato di quest'organo. Quando l' azione dell'oggetto esterno è la stessa, e la sensazione varia, ciò dee nascere da un cambiamento nello stato dell' organo. Quale che siasi la causa del cambiamento dello stato dell'organo, è necessario ammettere che la continua o ripetuta azione dell' oggetto esterno è seguita da un cambiamento nello stato dell'organo, da cui nasce l'indebolimento del piacere o del dolore fisico. Questa osservazione dee ap-

plicarsi ad ogni specie di piaceri e di dolori. La frequenza del pericolo produce l'intrepidezza, cioè diminuisce il timore; il vedere spesso le sofferenze altrui diminuisce la pietà; il vedere spesso morire diminuisce il timore della morte. La diminuzione dell'impressione non può qui dedursi da un cambiamento nello stato dell'organo; ma piuttosto dalla cessazione della sorpresa, quantunque sarebbe cosa più prudente arrestarsi all'osservazione del fatto senza cercare d'indagarne la causa. Convengo che si può dire che anche i piaceri o i dolori dell'animo sono seguiti da un certo moto nel cervello, e che questo colla ripetizione può variare; ma questo moto è un effetto di questi piaceri o di questi dolori, non mica la causa. Non sarebbe forse più filosofico l'asserire che questi piaceri o dolori dell'animo contenendo un insieme di percezioni, la ripetizione rende più rapida la successione delle percezioni che li costituiscono e che per questa rapidità eccitano meno l'attenzione?

Ma quantunque il piacere ed il dolore, motori della nostra volontà, colla ripetizione perdano della loro primitiva forza, pure gli atti della volontà che gli hanno seguiti divengono più facili. Così l'uso immoderato dei liquori spiritosi diminuisce la sensibilità del palato, ma dispone all'intemperanza a questo riguardo. Sia qualunque l'oggetto de' nostri desiderii, più noi l'abbiamo gustato, meno esso ci colpisce; ma intanto lo cerchiamo con maggior perseveranza. Su questa doppia legge appunto, dice Dugaid-Stewart (Filosofia dello spirito, tom. 2, c. VII, sez. V) è fondata la capacità di far progressi in tutto ciò che ha rapporto alla morale. Se noi abbiamo sovente obbedito al sentimento del dovere, le sensazioni hanno minore influenza su di noi, e noi abbiamo contratto l'abito di una condotta virtuosa. Quante impressioni passive si oppongono all'esercizio della beneficenza riguardata come una virtù costante ed abituale! Quante circostanze nella disgrazia altrui, che tendono a diminuire la nostra beneficenza, o a distrarre gli occhi dallo spettacolo della miseria! Queste impressioni sono contrarie alla virtù; ma la loro forza diminuisce ciascun giorno, ed alla lunga forse l'abito le rende insensibili. E così si forma il carattere dell'uomo benefico. Le impressioni passive che egli sentiva vivamente, e che contrariavano il sentimento del dovere, perdono la loro influenza, e l'abito di fare del bene è divenuto in lui una disposizione naturale.

Quando un dolore diviene più insoffribile a misura che si rinnova, o si prolunga, ciò avviene, osserva il conte Tracy (Ideologia, cap. XIV), perchè finisce col disorganizzare, e distruggere l'organo che ne è affetto, o perchè il moto organico, che lo produce, ripetendosi e prolungandosi, mette in giuoco altri organi sensitivi, e vi eccita de' moti che non avevano avuto luogo; il che ne' due casi rende il male realmente più grave, o piuttosto moltiplica realmente le cause del dolore. Si dee ancora osservare che se i nostri dolori divengono colla lunghezza del tempo più pungenti, non avviene lo stesso de' nostri piaceri: il che potrebbe non solamente da ciò dipendere che ogni piacere sparisce tosto che sopravviene il sentimento della fatica, ma da ciò ancora che nell'accrescimento del dolore per la frequenza, o per la durata vi entra l'azione del giudizio, che c'irrita contro questo stato penoso, e ce lo fa trovare più insoffribile.

Considerate le nostre sensazioni come percezioni di oggetti esterni, la loro ripetizione perfeziona a tal riguardo la nostra sensibilità. Un cieco nato coll'esercizio apprende a distinguere col tatto le differenti monete ed i corpi diversi che un altro non saprebbe distinguere. Un pittore, che ha esercitato il senso della vista, distingue in un quadro quelle gradazioni di colori che gli altri non distinguono. Un uomo esercitato nella musica distingue in una sinfonia i diversi suoni. Un cuoco i diversi ingredienti di una vivanda. Parmi che il perfezionamento, di cui parliamo, debba attribuirsi all'abitudine dell'attenzione su gli oggetti sensibili (1).

(1) Credo bene aggiungere a questo bel pezzo dell'A. le seguenti brevi riflessioni. L'abitudine fa sì che spesso il piacere e il dolore si ravvicinino in certo modo e divengano indifferenti. Da ciò nasce l'incostanza, o piuttosto quell'insaziabile desiderio di variare gli oggetti delle nostre inclinazioni. Così spiegasi come sovente alcuno gusti con freddezza i piaceri che ha ricercati col maggiore ardore ed ostinazione, ed abbandoni anche le attrattive di cui sembrava schiavo. — La sensibilità è variabile anco al variar del clima, e quindi al variar delle stagioni, poichè il caldo aumenta, il freddo scema la sensibilità. L'età pure influisce, a cagione delle parti costituenti gli organi sensorii più o meno delicate. — Il piacere e il dolore, anco non variando d'intensità per sè stessi, ci sembrano variati in forza di una scambievole relazione che passi tra loro. Così un piacere che segue un maggior piacere perde della sua intensità; così pure se un piacere segue un dolore acquista una forza maggiore. Un dolore che segue un piacere ci sembra più acuto; mentre se segue un dolor maggiore sembra perder della sua forza, e talvolta fa nascere una modificazione piacevole. — Le sensazioni attuali nell'intensità dipendono anche dallo stato antecedente degli organi sensorii. Così uscendo da un luogo freddo, una stanza più temperata sembrerà calda, ecc. — Il pittor Teone, prima di scoprir quadro che rappresentava un soldato combattente, fece suonare una musica guerriera, e così predisponendo l'animo degli spettatori fece un'impres-

§ 67. Alcuni filosofi danno all' abito un'estensione maggiore di quella che abbiamo spiegato. Vi ho riferito nel capitolo II alcune di queste opinioni; ma è necessario che, considerandole riguardo alla forza dell' abito, ve le presenti di nuovo qui. La percezione di un *fuor di noi*, si domanda, è essa l' effetto dell' abito o della natura? Quelli filosofi, i quali negano l' *oggettività* di ogni sensazione, e riguardano ciascuna sensazione come semplicemente *soggettiva*, cioè come una semplice modificazione del *me*, senza che ci faccia percepire nulla di esterno, rispondono assolutamente che la percezione di un *fuor di noi* è un prodotto dell' abito non della natura; quindi asseriscono che noi abbiamo imparato a sentire il nostro corpo, ed i corpi che ci circondano. Questi filosofi son dunque obbligati a spiegare il modo, con cui si forma un tal abito. Ecco come eglino ragionano.

Io voglio muovere il mio braccio; questo si muove; esso incontra un ostacolo che arresta il suo moto, e produce le sensazione di *resistenza*. Io continuo a volere il moto del mio braccio, e perciò la cessazione della sensazione di resistenza: ma malgrado il mio volere le sensazione di resistenza non cessa; io dunque giudico che queste sensazione mi viene da un essere esterno a me. Replicandosi questo fatto, io replico questo giudizio, e questa continua ripetizione me ne forma un abito in modo che associo rapidamente alla sensazione di resistenza il giudizio, che essa mi viene da un essere esterno a me. Associandosi rapidamente il giudizio alla sensazione, io divengo incapace di distinguere l' uno dall' altro; il giudizio s' identifica colla sensazione, e l' altera; e le sensazione di resistenza diviene la percezione di un *fuor di me*, ciò vale quanto dire, non mi sembra più di giudicare che vi sia una causa esterna, la quale mi produce questa sensazione; ma mi sembra di sentire una cosa esterna, e la sensazione la quale è di sua natura semplicemente *soggettiva*, divien *oggettiva*; e ciò per forza del solo abito.

Condillac ed i suoi seguaci ragionano un poco diversamente; ma ammettono la stessa dottrina su i giudizii abituali i quali alterano le sensazioni. Io stendo il mio braccio, e colla mia mano prendo un globo; tosto nasce in me la sensazione di resistenza. La sensazione di resistenza ha di sua natura un rapporto ad una cosa esterna; essa è dunque la percezione di un *fuor di me*. Questa sensazione in conseguenza è di sua natura *soggettiva* ed *oggettiva* insieme; vale a dire modifica l'anima, e le manifesta insieme un oggetto esterno. Tutte le altre sensazioni sono semplicemente *soggettive;* esse non fanno altra cosa che modificar l'anima. Ma intanto noi sentiamo l'odore ed il di fuori, il suono, il colore e le altre sensazioni al di fuori; or come avviene che queste sensazioni divengono esterne, ed acquistano un' *oggettività* che di lor natura non hanno? Ciò avviene, dicono i filosofi dei quali esponiamo la dottrina, per la forza dell'abito; questa fa apparire esterne le sensazioni che di lor natura sono interne, ed ecco come ciò accade.

Prendo un fiore e l'avvicino al mio naso; tosto la sensazione dell'odore nasce. Allontano il fiore, la sensazione diminuisce; getto il fiore, mi allontano notabilmente da esso, e la sensazione cessa; riprendo il fiore, e l' avvicino di nuovo al mio naso, la sensazione dell'odore ritorna; l'allontano, e la sensazione torna a diminuire. Questi fatti si ripetono un gran numero di volte; io formo il giudizio che l' odore è prodotto dal fiore, il che vale quanto dire, che il fiore è la causa della sensazione dell'odore. A forza di replicare questo giudizio, esso diviene abituale, e si fa con tal rapidità, che non posso più distinguerlo dalla sensazione: esso s' identifica con questa, e l'altera in modo che lo spirito non giudica più che l'odore viene dal fiore, egli lo sente nel fiore; e l' odore, che di sua natura è solamente soggettivo, diviene anche oggettivo. Ecco come, secondo questi filosofi, il tatto istruisce tutti gli altri sensi; ed ecco spiegato che cosa intende dire Condillac scrivendo che i corpi per noi non sono che un ammasso di nostre sensazioni che il sentimento di solidità ci obbliga di riferire al di fuori di noi.

È un fatto che l' impressione degli oggetti esterni su i nostri organi sensorii è seguita dalla percezione di questi oggetti, o, per meglio dire, è seguita dall'apparenza esteriore di questi oggetti. Nella prima opinione seguita del conte Tracy, noi non abbiamo mica dalle na-

sione maggiore, perchè le sensazioni di un senso possono esser rinforzate dalle consone sensazioni di un altro. In mancanza di un senso o più sensi abbonda la squisitezza negli altri, se non per farci provare un più vivo piacere o dolore, almeno per darci delle cognizioni. Il Gonnelli, detto il cieco di Gambassi, modellava ritratti dal vero coll'ajuto del solo tatto. Plauter parla di uno che si faceva scriver sul braccio, e intendeva quello che avevano scritto. Reuwich narra che Margherita Mac-Avoy leggeva passando il dito sul carattere: indovinava l' ora e il minuto segnato dalla lancetta di un orologio, scorrendone semplicemente il cristallo. Alcuni ciechi nati tiravano al bersaglio regolati dal suono emesso dal bersaglio medesimo urtato in qualche modo. Se questi ultimi fatti son veri, convien dire che l'attenzione di costoro agli oggetti fosse giunta a un punto tale da poter fissarsi anche sopra quelli che sono insensibili, o non apprezzati dal comune degli uomini.

tura la facoltà di percepire un *di fuori* immediatamente all'impressione di questo su i nostri sensi. Acquistiamo una tal facoltà in forza dell'abito. Ora si domanda: *l'abito può esso produrre in noi una nuova facoltà, cioè una facoltà che non abbiamo dalla natura?*

Nella opinione di Condillac la facoltà di percepire un *di fuori* è in noi dalla natura; ma non è men vero, che secondo questo filosofo, in seguito dell'impressione che la luce riflettuta dagli oggetti illuminati, o mandata dagli oggetti luminosi fa su gli occhi nostri, noi non abbiamo immediatamente dalla nostra natura la percezione degli oggetti visibili; e che acquistiamo una tal facoltà in forza dell'abito. La percezione di un corpo, che noi acquistiamo per mezzo del tatto è intieramente diversa da quella che dello stesso corpo acquistiamo per mezzo della vista. Quindi, ammessa l'opinione di Condillac, sarà vero eziandio che l'abito ci dà la facoltà di alcune nuove percezioni, di vedere i colori estesi ed al di fuori di noi, e di creare le azzurre volte del cielo; quindi questa ipotesi pone pure che l'abito può darci una nuova facoltà che non abbiamo dalla natura.

§ 68. Io vi ho dimostrato nel capitolo II, che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un'esistenza esterna: non è dunque necessario, secondo la dottrina che vi ho insegnato, di fare intervenire de' giudizii abituali e rapidi per imprimere l'*oggettività* alle nostre sensazioni.

Io vi ho detto che uno degli effetti dell'abito è la rapidità dell'associazione de' nostri pensieri; ma non vi ho aggiunto che un pensiere, il quale si associa ad un altro, abbia la forza di alterarlo: i pensieri che si associano, restano distinti l'uno dall'altro, e ciascuno nella sua integrità; solamente non si percepisce l'uno al seguito dell'altro; l'abito toglie questo sentimento di successione. Che colle nostre sensazioni si uniscano de' giudizii abituali e rapidi, e che questi influiscano su la condotta della nostra vita, è un fatto incontrastabile; ma è una asserzione gratuita il dire che questi giudizii alterino le sensazioni. Io convengo che colle sensazioni degli odori e de' suoni si uniscono dei giudizii per farci conoscere i corpi sonori ed i corpi odoriferi, e che questi giudizii resi abituali si fanno con somma rapidità. Ma nego che lo spirito riguardi da principio le sensazioni de' suoni e degli odori solamente come sue modificazioni; e che in forza di giudizii abituali ed indiscernibili questa senzazioni ci appariscano esterne.

*L'abito può esso darci una nuova facoltà, che non abbiamo dalla natura?* Qual altro mezzo abbiamo di risolvere questa quistione, se non quello di esaminare ciò che accade negli abiti, di cui conosciamo l'origine ed il progresso? Ora noi vediamo che tali abiti ci dànno la facilità di alcuni atti, pei quali abbiamo dalla natura il potere di cominciarli. Ciò si osserva nell'abito di scrivere, di cantare, di danzare, di ragionare, di ritenere a memoria, ecc. Non vi ha alcun abito, di cui conosciamo l'origine ed il progresso, il quale non consista nella facilità di alcuni atti, de' quali vi è la facoltà di cominciarli dataci dalla natura. L'esperienza dunque ci autorizza a conclucere che gli *abiti non ci dànno delle facoltà, ma solamente delle facilità.*

Le associazioni abituali che l'esperienza ci mostra, non ci autorizzano a porre l'alterazione di cui parliamo. Io odo nella vicina strada la voce di un uomo che mi è noto; tosto alla sensazione dei suoni si associa il fantasma della forma di quest'uomo; quest'associazione intanto non mi dà l'apparenza di quest'uomo quale io l'ho colla vista, il fantasma rimane fantasma, e la sensazione di suono rimane sensazione di suono. Or come il fantasma relativo ad una percezione di tatto diviene esso un'apparenza visibile? Lo spirito nell'atto che ha coscienza di una sensazione, ha ancora coscienza di tutte le idee associate; la diversità delle idee associate alla sensazione stessa produce la diversità di questi fatti della coscienza. ed i diversi sentimenti interni da cui siamo affetti. Ciò supposto, l'influenza degli abiti riducendosi ad associare alcune date idee alle sensazioni, non fa sì, che le sensazioni siano alterate da queste associazioni, ma che il sentimento interno della coscienza relativo alla sensazione, essendo inseparabile da quello delle modificazioni che vi si associano, sia diverso dopo l'abito contratto da quello che era prima dell'abito. Supponiamo che si veda per la prima volta una bara senza sapere che questo istrumento serva per trasportare i cadaveri. Si proverà una sensazione che si può riguardare come indifferente; ma quando abbiamo appreso l'uso a cui questo istrumento è destinato, la vista di esso produrrà un sentimento dispiacevole e lugubre; ciò avviene per i pensieri che alle sensazioni si associano. Ora mi sembra evidente che questa rapida associazione alteri in nulla le sensazioni della vista che la bara ci desta; ma solamente produce un sentimento interno diverso da quello che avrebbero prodotto le sole sensazioni della vista.

§ 69. Riguardo a' suoni ed agli odori si dee osservare che l'oggetto immediato della sensazione del suono non è il corpo sonoro, e di quello dell'odore non è il corpo odorifero; l'oggetto immediato dei suoni sono le particelle

dell'aria che colpiscono l'orecchio; quello degli odori sono i corpuscoli già separati da' corpi odoriferi. Questi corpuscoli galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari producono le sensazioni degli odori. I filosofi, che qui combatto, cadono in equivoco pretendendo che queste sensazioni, non indicandoci alcune volte gli oggetti da cui vengono, è questa una ragione che dee farcela riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci qualche cosa esterna. Gli oggetti immediati di queste sensazioni sono, come ho detto, i corpi sonori ed i corpi odoriferi; queste ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per la quale è necessaria l'azione del giudizio per istruirci di questa causa mediata.

§ 70. Per provare che alcuni giudizii abituali mescolandosi alle nostre sensazioni le alterano, gli avversarii adducono molti esempii presi da' fenomeni della vista. La luce è più densa a misura che è più vicina al punto luminoso; discostandovi da una candela accesa, la luce vi colpisce meno che nella sua vicinanza, ed in una certa distanza voi non siete più nel caso di leggere un libro. Lo spirito acquista perciò l'abito di giudicare che l'oggetto è più vicino allora che produce un chiarore più forte, e più lontano, quando produce un chiarore più debole: questo giudizio reso abituale ed indiscernibile si mescola alle sensazioni visuali e le altera; lo spirito perciò vede una camera, le cui mura sono imbiancate, minore in grandezza della stessa camera prima dell'imbiancamento, vedendo i muri più vicini. Similmente un campo coperto di neve sembra minore dello stesso campo vestito di verdi piante; i monti cospersi di neve sembrano più vicini; le fiamme sembrano più vicine in tempo di notte, i corpi opachi più vicini nel giorno che nel crepuscolo.

Mettiamo la precisione ne' nostri ragionamenti; evitiamo l'abuso del linguaggio, e l'obbiezione proposta cadrà. Si fa certamente un abuso di linguaggio allora che si dice: *noi vediamo la stanza imbiancata minore della stessa stanza prima dell' imbiancamento*; avrebbesi dovuto dire: *noi giudichiamo*, e non già *noi vediamo*. I rapporti sono l'oggetto del giudizio, non già della sensazione. Allora che vedo la stanza imbiancata, accade nel mio spirito una sensazione, a cui si associa il fantasma della stanza non imbiancata: lo spirito ha la coscienza di questa sensazione e di questo fantasma insieme; altro non vi è nello spirito limitato a queste affezioni passive. Ma se un giudizio abituale e rapido, ma falso, si unisce alla sensazione ed al fantasma, con cui lo spirito dice: *la stanza imbiancata sembra minore della stanza non imbiancata*, allora vi sarà una sensazione, un fantasma, ed un giudizio rapido, e ciascuna di queste modificazioni sarà nella sua integrità, e lo spirito ha coscienza di questo complesso di modificazioni.

Supponiamo che un uomo partendo da una città men popolata giunga in un'altra, la quale gli presenti una maggior popolazione; e che in seguito partendo da un'altra meno popolata della seconda, ritorni alla seconda, e vi vegga lo stesso numero di abitanti che vi aveva veduto la prima volta. Questo viaggiatore proverà de' sentimenti diversi alla vista della seconda città: la prima volta gli sembrerà una città popolata, la seconda volta una città spopolata; intanto non può dirsi che le sensazioni sieno diverse; poichè si può supporre che il numero degli uomini, che egli vede in una strada la prima volta, sia lo stesso di quello che vi trova la seconda volta; ma i pensieri che si associano la prima volta alle sensazioni son diversi da quelli che vi si associano la seconda volta. Allora, per cagion di esempio, che partendo da Tropea piccola città delle Calabrie giungo in Messina, la veduta di questa seconda città, a cui presto attenzione, riproduce l'idea della prima. Possono farsi due supposizioni; o lo spirito si arresta a questa riproduzione senza andare più oltre, ed egli avrà la coscienza insieme della visione attuale di Messina e dell'idea riprodotta di Tropea, e questa coscienza costituisce il sentimento; o l'apparenza di Messina come città popolata, e lo spirito pronuncia in sè il giudizio: *Messina è una città popolata*. Nel primo caso si associano alle sensazioni de' fantasmi, nel secondo si unisce un giudizio, e tanto nell'uno che nell'altro caso le sensazioni non sono alterate. Se noi abbiamo i fantasmi o i giudizii, ciò avviene, perchè non vi prestiamo a cagione della loro rapidità la dovuta attenzione. Allora poi che partendo da Napoli giungo in Messina, la veduta di questa città riproduce rapidamente il fantasma della prima, e da ciò nasce l'apparenza di Messina come città spopolata, o per la sola associazione del fantasma, o per l'associazione di un giudizio rapido. Con questa soda osservazione si spiega la nascita di un numero prodigioso di sentimenti.

§ 71. Abbiamo detto che l'abito consiste in alcune facilità di certi dati atti. Ma queste facilità che nascono nell'anima in seguito dell'esercizio, suppongono una causa nell'anima stessa. Lo stato dell'anima dopo dell'esercizio dee esser cambiato, poichè l'anima possiede una facilità che prima non aveva. Ora a quella qualità permanente nell'anima, da cui nasce la facilità di alcuni atti, si dà anche il nome di *abito*. Quindi il vocabolo *abito* è usato per denotare tanto la

causa di certe facilità, quanto l'effetto stesso della facilità. Ma quale è mai questa qualità permanente che risulta nell'animo in seguito di un certo esercizio? Noi l'ignoriamo perchè ignoriamo l'essenza dell'anima.

## CAPO X

### Esame del sistema di Condillac su le facoltà dello spirito.

§ 72. Il sistema delle facoltà dello spirito che vi ho spiegato, mi sembra conforme alla natura. Ma uno de' pregiudizii filosofici si è, che nelle scienze bisogna far tutto derivare da un principio unico; in conseguenza di un tal pregiudizio l'illustre Condillac ha creduto che nello studio dello spirito umano tutto doveva spiegarsi con un solo pricipio, che in una varietà infinita di trasformazioni offrisse tutti i fatti del pensiere; egli espose da principio questa dottrina nel suo *Saggio su l'origine delle conoscenze umane*. In quest'opera fa egli tutto derivare dalla *percezione*, o dalla *coscienza*. Ha poi sostituito a questi due vocaboli quello di *sentimento*, e più sovente quello di *sensazione*, ma cambiando il vocabolo non ha egli cambiato l'idea. Il suo principio generatore delle facoltà dello spirito è sempre lo stesso: esso è sempre la modificazione che lo spirito prova all'occasione de'moti prodotti negli organi dall'azione degli oggetti esterni. L'autore ha riguardato questa scoverta come uno de'primi titoli della sua gloria, egli l'ha riprodotta in molte opere composte in varie epoche. Tutte le facoltà dello spirito non sono altra cosa, secondo Condillac, che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma diviene ciascuna di esse, presso a poco come il ghiaccio cambia forma per divenire acqua, e l'acqua cambia forma per divenir vapore. Io vi esporrò, giovanetti, questo sistema colle parole stesse con cui l'autore l'espone nei capitoli 7 e 8 della sua logica.

Allora che presentasi a' miei sguardi una campagna, io veggio tutto al primo girar d'occhio, e nulla ancora distinguo: per separare differenti oggetti, e formarmi un'idea distinta della loro struttura e situazione, fa d'uopo che fermi il mio sguardo sopra ciascuno di essi. Ma quando rifletto sopra di uno, gli altri, quantunque ancor li vegga, relativamente a me sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo stesso, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell'oggetto sopra del quale ho rivolto le mie contemplazioni ed i miei sguardi.

Questo sguardo è un'azione, per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l'oggetto sopra del quale si dirige: per tal motivo lo lo chiamo *attenzione*, e comprendo evidentemente che questa direzione dell'organo è tutta la parte che aver può il corpo nell'attenzione. Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola, perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

L'attenzione che impieghiamo verso di un oggetto non è adunque rispetto all'anima, che *la sensazione che produce quest'oggetto sopra di noi; sensazione che in qualche modo diviene esclusiva; e questa è la prima facoltà che rileviamo nella facoltà di sentire.*

Siccome applichiamo la nostra attenzione ad un oggetto, possiamo applicarla a due nel tempo stesso. Allora, invece di una sola sensazione esclusiva, ne proviamo due, e diciamo di farne il confronto, perchè non le proviamo esclusivamente, se non che per osservarle l'una a lato dell'altra senza esser distratti da altre sensazioni; e questo è il significato della parola *comparare*.

*La comparazione non è dunque altra cosa che una doppia attenzione: consiste in due sensazioni che si provano unite, come se provassero sole, e che escludono tutte le altre.*

Un oggetto o è presente, o pure assente. Se è presente, la sensazione che attualmente produce sopra di noi è l'attenzione: se è lontano, l'attenzione è la rimembranza della sensazione che produsse in noi. Questa rimembranza ci pone in istato di poter fare uso della facoltà di comparare oggetti lontani come se fossero presenti.

Non possiamo comparare due oggetti o provare come una a lato dell'altra le due sensazioni, le quali esclusivamente essi producono sopra di noi, che per mezzo della sola differenza, o somiglianza che rileviamo in essi. Ma comprendere somiglianze o differenze è appunto giudicare. *Il giudizio non è dunque ancora altra cosa che una sensazione.*

Se per mezzo di un primo giudizio conosco un rapporto, per rilevarne un altro mi si rende necessario un secondo giudizio. Qualora, per esempio, io voglio sapere in che cosa differiscono due alberi, osserverò successivamente la forma, il tronco, i rami e le foglie, i frutti, ecc.; paragonerò gradatamente queste qualità; formerò una serie di giudizii, e perchè in tal caso la mia attenzione riflette in un certo modo da un oggetto su di un altro, dirò che io *rifletto*.

La *riflessione* non è dunque altra cosa che una serie di giudizii che si fanno per mezzo di una serie di comparazioni, e poichè le comparazioni ed i giudizii non sono altra cosa che

sensazioni, *nella riflessione non vi è altro ancora che sensazioni.*

Allora quando per mezzo della riflessione rilevate si sono le qualità, per cui differiscono gli oggetti, mediante la medesima riflessione si possono in un solo oggetto raccogliere la qualità che trovansi in molte disgiunte. In questa maniera appunto la fantasia di un poeta, per esempio, compone l'idea di un eroe che non si ritrovò mai fra gli esseri viventi. Allora queste idee sono immagini reali soltanto nello spirito; e la riflessione che le produce acquista il nome d'*immaginazione.*

Un giudizio che io pronunzio può racchiuderne un altro che non pronunzio. Se dico che un corpo è pesante, dico implicitamente ch'esso cadrà, qualora non venga sostenuto. Allora quando un secondo giudizio trovasi in tal guisa racchiuso in un altro, si può pronunziario come un seguito del primo, e per tal ragione si dice che esso ne è la *conseguenza.* Per esempio si dirà; *questa volta è assai pesante; se dunque non ha un congruo sostegno essa cadrà.* Questo è ciò che intendesi qualora dicesi *fare un raziocinio*: altro non è che pronunciare due giudizii di questa specie. *Ne' nostri raziocinii ugualmente che nei nostri giudizii non vi sono che sensazioni.*

Voi vedete che tutte le facoltà, che abbiam osservate, sono racchiuse nella facoltà di sentire. Per loro mezzo l'anima acquista tutte le sue cognizioni; per mezzo di esse apprende le cose che in qualche modo ella studia, siccome per mezzo dell'orecchio sente i suoni; per tal motivo la riunione di tutte queste facoltà vien chiamata *intendimento.*

L'intendimento abbraccia dunque l'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione ed il raziocinio. Non se ne potrebbe formare un'idea più esatta.

Considerando le nostre sensazioni come rappresentative, abbiamo veduto nascere tutte le facoltà dell'intendimento. Se le consideriamo come piacevoli o dispiacevoli, nascer vedremo tutte le facoltà che hanno rapporto alla volontà.

Quantunque per *soffrire* s'intenda propriamente provare una sensazione dispiacevole, è certo che la privazione di una sensazione piacevole è una sofferenza più o meno grande. Ma bisogna osservare che *esser privo* e *non possedere*, non significano mica la stessa cosa. Si può non aver giammai goduto cose che non si possedono, si può ancora non conoscerle. Accade tutto al contrario riguardo alle cose, delle quali rimaniamo privi: non solamente le conosciamo, ma abbiamo ancora l'abito di goderne, o almeno d'immaginarci quel piacere che il loro godimento può prometterci. Una privazione tale è una sofferenza che più particolarmente vien chiamata *bisogno.* Aver bisogno di una cosa è un soffrire, perchè se ne è privo.

Questa sofferenza nel suo più debole grado è meno un dolore che uno stato nel quale non ci troviamo bene, e non possediamo ciò che vorremmo. Questo stato io lo chiamo *disagio.*

Questo disagio ci porta a darci moto onde procacciarci ciò di cui abbisogniamo. Non possiamo dunque vivere in un perfetto riposo, e per tal ragione il disagio acquista il nome d'*inquietudine.*

Quanto maggiore ostacolo troviamo a godere, tanto più si accresce la nostra inquietudine, e questo stato può divenire un *tormento.*

Il bisogno non turba il nostro riposo, o non produce l'inquietudine, se non perchè determina le facoltà del corpo e dell'anima su gli oggetti, la cui privazione ci fa soffrire. Ci rappresentiamo il piacere che essi ci hanno arrecato: la riflessione ci fa giudicare di quello che ancora possono a noi apportare, l'immaginazione l'esagera, e per godere ci diamo tutto quel moto del quale siamo capaci. Tutte le nostre facoltà si dirigono dunque su gli oggetti, di cui sentiamo il bisogno; e questa direzione è propriamente ciò che intendiamo per *desiderio.*

Com'è naturale formarsi un'abitudine di godere delle cose piacevoli, è naturale ancora di formarsi un'abitudine di desiderarle, ed i desiderii cangiati in abitudine chiamansi *passioni.*

Tali desiderii sono in qualche maniera permanenti, o almeno se per qualche tratto di tempo sospesi rimangono, riaccendonsi alla più debole occasione. Più essi son vivi, più le passioni sono violenti.

Se quando desideriamo una cosa, giudichiamo che l'otterremo; allora il giudizio unito al desiderio produce la *speranza.*

Un altro giudizio produrrà la *volontà.* È quello che formiamo allora che l'esperienza ci ha fatto un'abitudine di giudicare che non dobbiamo trovare alcun ostacolo a' nostri desiderii. *Io voglio,* significa, *io desidero, e nulla può opporsi al mio desiderio, tutto dee concorrere al suo adempimento.*

Tale è propriamente il senso della parola *volontà.* Ma si ha il costume di darle un significato più esteso, e per *volontà* intendesi una facoltà che comprende tutte le abitudini, le quali nascono dal bisogno: i desiderii, le passioni, la speranza, la presunzione, e molte altre, delle quali facil cosa è formarsi delle idee.

Finalmente la parola *pensiero* ancora più generale nel senso suo comprende tutte le facoltà dell'intendimento, e tutte quelle della volontà.

Poichè pensare è sentire, rivolgere la sua attenzione, comparare, giudicare, riflettere, immaginare, ragionare, desiderare, aver delle passioni, sperare, temere, ecc.

Abbiamo spiegato come le facoltà dell' anima nascono successivamente dalla sensazione; e si vede che *esse sono la sensazione che si trasforma per divenire ciascuna di esse*.

§ 73. Ecco la maniera con cui Condillac spiega l' origine e la generazione delle facoltà dello spirito. Tutte queste facoltà non sono altra cosa, secondo questo filosofo, che la facoltà di sentire, ed i diversi modi del pensiere umano non sono che modi diversi della sensibilità, cioè modi diversi di sentire, e per parlare il suo linguaggio, *trasformazioni della sensazione*.

La semplicità di questo sistema non dee impedirci dall' esaminarlo. La semplicità è una cosa relativa a noi, laddove la verità è una cosa assoluta, indipendente dalla debolezza del nostro spirito. I fisici antichi credevano che gli elementi della natura materiale non erano più di quattro, l'aria, la terra, l' acqua, il fuoco: i fisici moderni han portato il numero di questi elementi sino a circa cinquantuno, e la dottrina dei fisici antichi, non ostante la sua maggior semplicità, è stata dalle osservazioni dimostrata falsa. Se la semplicità d' un sistema fosse una ragione della sua verità, noi potremmo spiegare tutti i fatti dell' uomo per mezzo del solo moto; Condillac intanto dimostra, e noi lo faremo vedere nell' ideologia speciale, che il pensiere è essenzialmente distinto dal moto. Lasciamo dunque il pregiudizio della semplicità, ed esaminiamo attentamente il sistema che abbiamo esposto.

Tutti conoscono la differenza fra l'*azione* e la *passione*: voi mi pungete con una spilla; la modificazione che si produce nel mio corpo, ed indi nel mio spirito è una *passione*: essa suppone solamente nel mio corpo e nel mio spirito la capacità di esser così modificato da un agente esterno. Io muovo a seconda del mio volere il mio braccio: questo volere è un'*azione*, una maniera di essere che viene in me da me stesso. Il mio spirito è *passivo* nel primo caso, è *attivo* nel secondo. Questa distinzione è un fatto incontrastabile attestatoci dall' intima coscienza. Noi abbiamo la percezione del *me* agente e quella del *me* modificato dal di fuori. Il sistema di Condillac riducendo tutte le modificazioni dello spirito alla sensazione, non ammette altra cosa che *passioni*. Questo sistema ripugna dunque a' fatti intellettuali (1).

Condillac dice: *tutti i diversi modi di pensare sono la sensazione trasformata*. Ma se la cosa è così, fa d' uopo trovare la forza o il principio che trasforma la sensazione: fa d'uopo in conseguenza ammettere delle facoltà attive, le quali operando su le sensazioni innalzino l' edifizio delle nostre conoscenze.

§ 74. « Sia che Condillac sia stato per trent' anni nell' illusione; sia che non abbia mal enunciato con una chiarezza sufficiente il suo pensiere; sia ch' io non abbia avuto la dovuta penetrazione per intenderlo, mi fu sempre impossibile il concepire, non già che le sensazioni si cambino in attenzione; non già che nell'anima uno stato attivo succeda immediatamente ad uno stato passivo, ma che siavi identità di natura fra questi due stati, di modo che l' attività sia una trasformazione della passività; e sono così lontano dal pre-

(1) Nella stessa sensazione si scopre l' *attività* e la *passività* dello spirito. Ecco cosa ne dice Damiron nel suo Corso di Filosofia (P. I, p. 65). « Che è la sensazione? vi si distinguono due cose, secondo il significato che si dà a questo vocabolo, la conoscenza sensibile, un semplice fatto d' intelligenza, una maniera di vedere il vero, o un' emozione, un' affezione della gioja o del dolore, dell'amore, o dell' odio, ecc.; cioè in altri termini, nella sensazione si possono considerare due fenomeni diversi, la percezione e la passione. Ora come accade che noi percepiamo? Perchè il nostro spirito è colpito dalla presenza di certi oggetti. Come accade che siamo commossi? Dalla stessa causa, coll'aggiunta che noi troviamo queste cose piacevoli o spiacevoli. Tutto dunque ha luogo per le impressioni che riceviamo dalla realtà: dal provare delle modificazioni noi abbiamo a un tempo il sentimento del vero e quello del bene o del male; in quanto che soggetti ed azioni che vengono a noi e ci modificano e ci eccitano in qualche modo, noi siamo senza dubbio *passivi*, perchè soffriamo queste azioni: ma noi noi siamo che per un istante, che per quel tempo che è necessario perchè giungano all'anima l'azioni e vi producan gli effetti che sono destinate a produrvi; ma da che esse si son fatte sentire, e nulla avviene più rapidamente, noi diveniamo attivi, attivissimi; talmente che non sappiamo talora ove noi siamo; tanto è l'ardore in noi, tanto la vita diviene tempestosa, tumultuante ed energica. Farci sentire è farci agire; perchè appena noi percepiamo havvi esercizio del pensiero. Prima di ricever l'impressione della luce non siamo intelligenti, noi non la percepiamo: ma appena l'abbiamo ricevuta, e ne abbiamo coscienza, all' istante noi... ce ne *formiamo* un' idea, noi siamo in un modo, in cui non eravamo innanzi. Se questa non è attività, non si trova in altre facoltà, perchè non fanno niente che sembri più vivace e più rapido. Se la percezione è un' azione, l' emozione lo è pure. Infatti sia l' anima in calma.. appena un male la coglie, o un bene la sorprende, che diviene nell' istante? si commuove: nel dolore si riconcentra, nella gioja si spande, nè qui si arresta; essa odia ciò che la fa soffrire, ama ciò che la fa godere, cerca di possedere ciò che ell' ama, di liberarsi da ciò che odia. Io lo ripeto, se questa non è azione evidente, non ne esiste al mondo. »

« stare il consenso a questa proposizione, che
« so appena che cosa si possa intendere coll'av-
« vicinamento dei termini, di cui è composta.

« Il cambiamento della sensazione in atten-
« zione non è la sola cosa che mi abbia arrestato
« nell'analisi di Condillac. Quello che dice
« intorno il giudizio, e l'inquietudine che
« succede al disagio, ostinatamente ricusa di
« entrare nella mia intelligenza; e le ragioni
« che sembrano all'autore sì luminose, non sono
« per me che una falsa luce, o piuttosto la man-
« canza di ogni luce. » Così scrive nella quinta delle sue lezioni della prima parte di filosofia l'illustre Laromiguière.

L'attenzione, dice Condillac, che impieghiamo verso di un oggetto non è altra cosa rispetto allo spirito, che la sensazione prodotta da quest'oggetto, la quale in qualche modo diviene essa esclusiva; perchè, io domando, diviene essa esclusiva? perchè, risponde il nostro filosofo, si son diretti gli organi verso l'oggetto dell'attenzione. Ma questa direzione degli organi, io replico, è un fatto il quale viene in seguito del volere dello spirito, e che si può con ragione riguardare come prodotto da questo volere. Abbiamo dunque già una differenza fra la sensazione e l'attenzione: nella prima il moto viene dal di fuori, nella seconda viene dello spirito: nella prima il moto è prodotto da un altro moto, nella seconda il moto è in ultimo risultamente prodotto da un pensiero.

Ma ciò non basta: sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto, se lo spirito non concentrerà su questo oggetto la sua attività, l'attenzione non avrà esistenza: abbiamo veduto nel capitolo antecedente che, malgrado le più forti sensazioni, lo spirito può dirigere altrove la sua attenzione. Non basta dunque la direzione degli organi verso l'oggetto, affinchè l'attenzione abbia luogo, ma si richiede l'azione dello spirito su di sè stesso. Noi non conosciamo la natura di quest'azione, ma l'azione è un fatto che l'intimo senso ci rivela.

Parlandovi del generaleggiare delle idee, vi ho detto essere necessaria per questo una astrazione intellettuale, per la quale si separi ciò che i sensi non possono separare. Senza questo atto di analisi intellettuale, il sistema delle nostre conoscenze non può costruirsi. Vedete i § 23 e 34.

§ 75. Nel giudizio, oltre delle idee del soggetto e del predicato, si richiede un'azione dello spirito che metta un rapporto fra il soggetto ed il predicato. Il giudizio ha dunque bisogno di una facoltà di analisi e di una facoltà di sintesi; giudicare non è dunque lo stesso che sentire.

Gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto su i nostri sensi; tutto ciò dunque che non si manifesta con una impressione su gli organi non può essere un oggetto della sensibilità. Nel § 35 ho dimostrato che i rapporti di eguaglianza, di similitudine, ecc. non hanno un oggetto reale a cui corrispondano; queste idee non possono dunque essere sensazioni; poichè se fossero sensazioni corrisponderebbero a delle qualità fisiche, cioè a delle impressioni degli oggetti. Sentire due oggetti insieme non è dunque la stessa cosa che paragonarli, è molto meno la stessa cosa che conoscere i loro rapporti. Se tengo il corpo A nella mano dritta, la sua impressione può forse farmi altro sentire che A? No certamente; or se nello stesso tempo tengo B nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge essa nulla alla prima? No certamente; la prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso che A solamente; lo stesso dee dirsi di B. La sensazione che ho di A rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; se nulla vi ha in A, quando è insieme con B, che mi faccia sentire il rapporto, e nulla vi ha in B, la percezione del rapporto non viene dunque da A e B insieme; ma è un'operazione dello spirito diversa dalla sensazione.

Se dico: *il sasso è pesante;* il vocabolo *il sasso* esprime un complesso di sensazioni, il vocabolo *pesante* esprime anche delle sensazioni: ma il vocabolo *è* esprime un'azione dello spirito, cioè la sintesi del predicato col soggetto, sintesi la quale suppone un'analisi. Se dico: *A è eguale a B*, l'idea A ha un oggetto nella natura e nasce dalle sensazioni, l'idea B ha ancora un oggetto nella natura, e nasce dalle sensazioni; l'idea nondimeno dell'*uguaglianza* non ha un oggetto nella natura, ed è perciò una veduta dello spirito distinta dalla sensazione. Quale è mai fuor di voi la realtà che corrisponde all'*uguaglianza di A a B?* Non è l'oggetto A solo, non è l'oggetto B solo; sarebbe forse la riunione degli oggetti A e B? Ma i due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da A e B. Nella riunione di A e B non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia A, la seconda B, la terza la riunione. Finalmente una qualità fisica unica potrebbe forse convenire a due soggetti distinti? Nel giudizio *il sasso è pesante*, il vocabolo *è* esprime la sintesi reale del predicato col soggetto, e non corrisponde ad alcuna sensazione ma ad una operazione dello spirito; nel giudizio: *A è uguale a B*, i vocaboli *è uguale* indicano una sintesi ideale ed un prodotto di questa sintesi, e nè l'uno nè l'altro esprimono delle sensazioni.

Nella sintesi immaginativa lo spirito crea, con de' materiali che si trovano sparsi negli oggetti della natura, degli oggetti, i quali non hanno esistenza se non da lui. Questa spezie di sintesi suppone dunque evidentemente una forza combinatrice distinta dalla sensazione.

§ 76. Bonnet pretende che in seguito della impressione sul corpo, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a quest' azione, che l'anima reagisce a suo modo, e che l'effetto di questa reazione sia ciò che noi chiamiamo *sensazione*. Ma anche ammessa questa dottrina, sussiste la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'anima; nel primo ella *reagisce*, laddove nel secondo *agisce;* la reazione è necessaria, ed è una conseguenza di un'azione esterna, e l'anima riceve realmente una modificazione dal di fuori, laddove nell'azione modifica sè stessa. Lo stesso Bonnet riconosce questa differenza: egli definisce l' attività dell' anima, *quella capacità che ella ha di produrre in lei e fuor di lei* o *sul suo corpo certi effetti*.

Laromiguière riduce a tre le facoltà dell' intendimento; intendendo per *facoltà* le sole facoltà attive, esse sono, secondo lui, l'attenzione, la comparazione, il raziocinio. Questo sistema non mi sembra esatto; in primo luogo il raziocinio non è una facoltà elementare; esso è una facoltà composta della facoltà di analisi, e di quella di sintesi: queste due facoltà elementari dello spirito sono le facoltà della meditazione: il giudizio ed il raziocinio, considerati come atti, sono i prodotti di queste due facoltà; considerati come facoltà, sono la facoltà di sintesi. Il giudizio consiste nella sintesi immediata del rapporto fra il predicato ed il soggetto, il raziocinio nella sintesi mediata dello stesso rapporto. La comparazione è pure un' azione sintetica. In secondo luogo Laromiguière non numera fra le facoltà elementari l' immaginazione; ed io ho dimostrato che la facoltà di riprodurre le percezioni è una facoltà primitiva dello spirito. I difetti che ho creduto trovarsi nell'opera dell' illustre francese mi sembrano quattro: egli tralascia la teorica delle sensazioni; intanto la nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni, ed in un trattato di psicologia non si può non parlare della sensibilità: egli omette la facoltà riproduttrice: egli poi non vede nella comparazione, nel giudizio e nel raziocinio il fatto generale della sintesi: finalmente egli non ispiega i fatti intellettuali, e si contenta di solamente stabilire il sistema generale delle facoltà dello spirito.

§ 77. Questi elementi di psicologia non occupano molte pagine; ma mi sembra che contengano le verità fondamentali di questa scienza. Il sistema delle facoltà dello spirito, che vi ho spiegato, mi sembra evidente. Gli oggetti del pensiere debbono esser dati allo spirito; la coscienza e la sensibilità gli dànno gli oggetti presenti, l' imaginazione gli dà gli oggetti assenti. Lo spirito può agire su di questi oggetti, o decomponendoli, o componendoli; quindi l' analisi e la sintesi sono le sue facoltà attive. Lo spirito per acquistare un sistema di conoscenze ha bisogno di una meditazione ordinata; la meditazione ha dunque bisogno di esser diretta: la volontà mossa dal desiderio la dirige, e con ciò nulla manca per la formazione del sistema delle nostre conoscenze.

Ho trattato particolarmente di ciascuna facoltà, e vi ho fatto conoscere la loro reciproca influenza: ho considerato lo spirito nello stato in cui egli è passivo ed attivo insieme: e nello stato ancora in cui è semplicemente passivo: l' ho considerato nello stato primitivo delle sue facoltà, e nello stato abituale. Vi ho spiegato i fatti intellettuali che incessantemente vi colpiscono risalendo ad alcuni fatti primitivi. Io vi prego, giovanetti, di rendervi familiari le dottrine che vi ho spiegate: è questo un mezzo necessario di far dei progressi nella filosofia. Allora che tratteremo l'importante dottrina della volontà, vedrete qual luce ci recheranno le verità che qui abbiamo stabilite: le più spinose ricerche sul gusto, su le passioni, su la realtà del bene e del male morale hanno una intima connessione coll' analisi delle facoltà dello spirito che vi ho spiegato.

La maggior parte dei filosofi, i quali hanno scritto gli elementi della psicologia, hanno in essi stabilito la spiritualità dell' anima. Secondo il metodo che ho prescelto, questa verità sarà fatta conoscere nell' ideologia particolare che seguirà immediatamente nel capo XIX.

Intanto mi son creduto autorizzato a parlare dello spirito come di una cosa distinta dal corpo, per ciò che ho detto nel § 77 della logica pura. Inoltre avendo dovuto parlare della coscienza di più sensazioni, non mi era possibile di non riguardare il soggetto della coscienza come distinto dagli organi pei quali le sensazioni ci pervengono. È impossibile che ciò che è consapevole nel tempo stesso dei sapori che prova per mezzo della lingua, degli odori che prova per mezzo del naso, dei suoni che prova per mezzo degli orecchi, ecc., non sia riguardato come distinto da tutti questi organi, ma la spiritualità dell' anima sarà più chiaramente conosciuta nella ideologia.

Prima di terminare debbo avvertirvi che i nomi delle facoltà dello spirito sogliono denotare tanto le facoltà che gli atti. Così desiderio, vo-

lootà, sintesi, analisi, astrazione, ecc., denotano tanto le modificazioni che le potenze (1).

## Riassunto della psicologia per domande e per risposte

D. Che cosa è la *psicologia*?

R. Psicologia è la scienza dell'anima. *Psiche* in greco significa anima.

D. Possiamo noi conoscer l'anima, e come possiamo cunoscerla?

R. Certamente noi possiamo canascer l'anima, poichè ella si mostra a noi.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. L'anima è il saggetto di tutte le nostre sensazioni, di tutte le nostre affezioni, e di tutti i nostri pensieri quali che sieno. Ora ciascuna di queste nostre modificazioni è accompagnata costantemente dal sentimento di essa. L'anima dunque non solamente pensa ed ha delle modificazioni; ma si accorge ancora dei suoi particolari pensieri, e delle sue particolari modificazioni quali che sieno. Questo accorgimento di ciò che accade nell'anima si chiama *coscienza*, o *senso intimo, senso interno*.

D. Da quanto dite pare che l'anima abbia il sentimento di ciò che accade in lei, ma non già di sè stessa.

(1) Qui per contentare alcuno che ami qualche notizia fisiologica sulla struttura dei sensi, apporrò una breve descrizione dei medesimi, persuaso però che non servirà ad altro che a caricar la mente di strani vocaboli, senza una utilità reale: meno il caso che l'ispezione del cadavere sezionato, o le preparazioni in cera non ne diano una idea chiara a chi volesse apprendere queste materie, estranee però in gran parte all'Ideologia, che si occupa dello spirito e non del corpo.

I sensi, come è stato già detto in più luoghi, son cinque: *gusto, tatto, olfato, udito, visto*. Il gusto ed il tatto sono i primi ad agire, come i più necessarii alla vita; gli altri si sviluppano progressivamente, ma presto; e cessano al cessare della vita, comunemente con ordine inverso, cominciando dalla vista. Il così detto *sesto senso*, con cui si pretenderebbe spiegare qualche fenomeno del sonnambulismo, la cognizione delle cose remote, ecc. è un delirio ipotetico, come ha provato il fisiologo Gall. — Il senso del tatto è sparso per tutto il corpo, ove si propagano i nervi; ma nelle mani è ordinariamente più delicato che altrove, e per l'esercizio e per la tessitura dei nervi. Il senso del gusto è riposto nelle papille nervee della lingua (V. p. 69). Il senso dell'odorato è composto de' nervi olfatorii, che si spiegano in una membrana detta *pituitaria*, sulla quale fanno impressione le particelle che il calore stacca dai corpi, e delle quali s'impregna l'aria che le porta nelle fosse nasali. L'aria umida contribuisce molto a propagar le particelle odorifere specialmente quando è agitata.

L'organo dell'udito è composto del nervo *acustico*, che pesca in un umore contenuto nell'*orecchio interno*, cavità dell'osso petroso, in cui si distinguono i *canali semicircolari*, il *vestibolo* e la *coclea*, aggregato di parti a cui si dà il nome di *laberinto*. I raggi fonici o sonori battono prima nel *padiglione*, ovvero *orecchio esterno*, che fa la funzione della conca di un corno acustico, quindi passano nel *meato uditorio*, e battono nella membrana del timpano. Dopo questa trovasi una catena composta di quattro ossicini, chiamati *martello*, *incudine*, osso *orbicolare* e *staffa*. Questa catena termina alla *finestra ovale*, ed è contenuta in una cassa detta *tamburo*, che stendesi dalla membrana del timpano fino a quella che unisce la base della staffa colla finestra ovale, che mette in comunicazione il tamburo colla coclea. La cassa del tamburo è sempre ripiena dell'aria che vi porta la *tromba eustachiana*, la quale, secondo alcuni fisiologi, ajuta anche la trasmissione dei raggi fonici. Le vibrazioni dell'aria che è nel tamburo, trasmesse all'umore in cui pesca il nervo acustico, producono in esso quelle modificazioni da cui dipende l'udito. Le parti essenziali però a questo senso sono: il *meato uditorio*, il *nervo acustico*, e *il fluido in cui pesca*. — Il senso della vista ha la sua sede negli occhi. L'occhio è un globo, o *bulbo* posto in una cavità ossea detta *orbita*. Nell'uomo quest'orbita è tagliata *alla base* obliquamente in fuori, onde si possan vedere gli oggetti anco un po' di fianco. Negli altri animali è molto più obliqua. Ciò che Haller chiama *tutamina oculi* sono le *sopracciglia*, le *palpebre* coi *cigli* e *le vie lacrimali*. Le prime servono a modificare le impressioni della luce col color bruno che sogliono avere; le seconde a togliere l'impressione continua della luce; ed i peli di cui sono armate, detti *cigli*, servono ad impedire l'ingresso dei piccoli insetti; le vie lacrimali spandono un umore che diminuisce gli attriti delle palpebre sul bulbo dell'occhio. Questo è composto di tre invogli concentrici: il primo è detto *cornea* o *sclerotica*, che sul davanti si spiega in forma di segmento sferico, e prende il nome di *cornea trasparente*, chiamandosi nel resto *cornea opaca*. All'intorno della cornea è la *coroide*, membrana opaca che serve ad assorbire i raggi irregolarmente venuti nell'occhio, onde non si confonda la visione.

Dietro la cornea trasparente dalla coroide si spiega l'*iride*, tramezzo membranoso perforato nel mezzo da un'apertura rotonda, detta *pupilla*, che si stringe e si allarga, secondo la maggiore o minore luce che percuote l'occhio. La faccia posteriore dell'iride dicesi *uvea*. L'iride è tinta o di rancio o di bleu, più o meno carichi. Dietro alla coroide si spiega la *retina*, ove si formano o si dipingono le immagini degli oggetti, ciò che dà luogo alla sensazione della vista. Lo spazio tra la cornea e l'iride è ripieno di un umore chiaro e trasparente detto *acqueo*; dietro a questo in faccia alla pupilla è un corpo lenticolare formato da un umore più denso del primo, detto *cristallino*, e rinchiuso in una specie di capsula membranosa detta *aracnoide*. Quindi tutto il resto della cavità dell'occhio è ripieno da una specie di sfera, a cui manca un segmento, formato dall'umor cristallino, e questa specie di sfera, su cui spandesi la retina, è formata da un umor viscoso, detto *vitreo*, per la sua somiglianza col vetro fuso. In fondo all'occhio perforando la cornea e la coroide passa il *nervo ottico*, che porta al cervello la sensazione ricevuta sulla sua espansione, alla quale è stato dato il nome di retina.

R. No: l'anima ha eziandio il sentimento di sè stessa: poichè sente le sue modificazioni, come sue modificazioni, come cose inerenti in lei: ciò vale quanto dire che senta sè stessa modificata.

D. Ma l'anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni, riguardandosi come il soggetto di queste modificazioni?

R. L'anima distingue sè stessa dalle sue modificazioni. Ma questa distinzione ella non la fa ne' primi istanti in cui ha coscienza di sè, ma in seguito.

D. Le diverse modificazioni di cui l'anima ha coscienza, dovendo avere una causa, ditemi quale è questa causa?

R. Vi sono due specie di modificazioni in noi: alcune sono *atti*, altre sono *passioni*. Così il volere, il giudicare, il ragionare sono atti; le sensazioni di un dolore in seguito di una percossa, di un piacere in seguito di un altro moto, per esempio, di quelle del mangiare un cibo saporoso, sono *passioni*. Il principio efficiente degli atti è l'anima stessa, per le passioni si richiede l'azione di un oggetto esterno su l'anima, si richiede ancora una *suscettività* nell'anime di essere affetta in un tal modo.

D. Che cosa sono le *facoltà* dell'anima?

R. Le facoltà dell'anima sono le potenze che ha l'anima o di produrre certi atti o di ricevere certe modificazioni. Le prime sono le *potenze attive* dell'anima: le seconde le *potenze passive*.

D. Queste facoltà sono esse forse qualche cosa diversa dall'anima stessa?

R. Le facoltà dell'anima sono l'anima stessa considerata relativamente alle sue diverse modificazioni.

D. Quali sono le facoltà dell'anima?

R. Gli oggetti de' nostri pensieri, essendo una condizione indispensabile per pensare; a questi oggetti dovendo esser dati allo spirito e non creati da lui, le prime facoltà dello spirito son quelle che gli dànno gli oggetti de'suoi pensieri.

D. Quali sono queste facoltà che dànno allo spirito gli oggetti de' suoi pensieri?

R. Sono la *sensibilità* e la *coscienza*. La prima gli dà gli oggetti esterni: la seconda gli dà il proprio *me*, e le modificazioni che accadono nel *me*. Noi non possiamo risalire al di là di questo fatto. L'io *che sente degli oggetti esterni* in *lui* è il primo oggetto che si mostra a sè stesso.

D. Come gli oggetti esterni allo spirito si possono mostrare o rendersi presenti allo spirito stesso?

R. Agendo, cioè modificando lo spirito: ciò vale quanto dire, producendo in esso diverse sensazioni.

D. Le sensazioni son dunque interne modificazioni dello spirito?

R. Per lo appunto.

D. Da ciò sembra potersi inferire che le nostre sensazioni non possono rivelarci nulla di esterno?

R. Una tal deduzione sarebbe falsa. Le nostre sensazioni, nell'atto che sono modificazioni dell'anima nostra, essendo insieme percezioni necessaria di qualche cosa esterna, ci rivelano un mondo esterno.

D. Vi ha egli alcuna similitudine fra le nostre sensazioni e le qualità de' corpi?

R. Non ve ne ha alcuna. Ne' corpi noi non concepiamo che moti; e niuna delle nostre sensazioni è un moto. Si trova questa risposta sviluppata nel capitolo X della psicologia.

D. La buona filosofia che cosa le nostre sensazioni ci autorizzano ad ammettere fuor di noi?

R. Diversi aggregati di sostanze che, variando incessantemente il loro modo di essere, producono nel nostro spirito varie sensazioni.

D. Oltre della *sensibilità* e della *coscienza* quali altre facoltà si debbono riconoscere nello spirito?

R. Si debbono riconoscere due facoltà attive, colle quali lo spirito opera su gli oggetti a lui dati dalla sensibilità e dalla coscienza.

D. Quali sono queste facoltà?

R. Sono la facoltà di *analisi* e la facoltà di *sintesi*. Colla prima lo spirito divide e distingue gli oggetti che la sensibilità e la coscienza rendono insieme presenti allo spirito. Colla seconda riunisce gli oggetti per conoscere le loro relazioni.

D. Spiegatemi chiaramente le diverse funzioni dell'analisi e quelle della sintesi.

R. L'*analisi* può dividersi in due specie, le quali possono chiamarsi *attenzione* ed *astrazione*. Coll'attenzione lo spirito, fra i tanti oggetti sensibili che operano attualmente su i sensi, a che sono realmente separati nella natura, ne separa uno e fa che la percezione di esso sia più chiara di quella degli altri.

Coll'attenzione eziandio lo spirito separa un oggetto sensibile dagli altri, co' quali è naturalmente unito, ma dai quali può naturalmente separarsi; e così rende la percezione di queste più chiara di quella degli altri oggetti co' quali è unito.

D. Datemi degli esempii di questi due atti.

R. Allora che sono presenti a' miei sensi un uomo ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo, e rendere la percezione di questo uomo più chiara di quella dell'albero in modo tale da render quasi esclusiva la percezione dell'uomo cui attendo. Similmente vedendo un uomo posso attendere alla testa di lui, e render così

la percezione della testa più chiara di quella delle altre parti del suo corpo.

D. Che cosa è l'*astrazione?*

R. L'astrazione è un atto dello spirito, col quale egli considera come separato da altre cose ciò che non può separatamente da queste cose aver esistenza. Così si considerano i modi come separati dal soggetto; ed il soggetto come separato da' modi che lo determinano, e senza le quali determinazioni non può il soggetto esistere. I fisici considerano il moto come separato dal corpo: gli etici le virtù ed i vizii come separati dallo spirito, di cui sono modi: l'idea universale dell'uomo, dell'albero, del corpo, ecc., separa da questi oggetti le determinazioni, senza le quali non possono esistere. La prima specie di *astrazione* chiamasi *astrazione modale:* la seconda può chiamarsi *astrazione del soggetto.*

D. Spiegatemi le diverse spezie di *sintesi.*

R. Si possono distinguere tre spezie di *sintesi:* la *sintesi reale*, la *sintesi ideale*, la *sintesi immaginativa.*

La prima è quella che unisce alcuni oggetti reali, la cui unione è reale; ed è quella in conseguenza che determina le relazioni reali delle cose. La seconda è quella che unisce idealmente le cose che non sono realmente, e che in conseguenza determina le *relazioni logiche* delle cose. La terza è quella che colla unione di più cose nel pensiere forma *oggetti immaginarii.*

D. Datemi degli esempii di queste tre specie di sintesi.

R. Tutti i giudizii, ne' quali di un soggetto reale si afferma un modo reale dello stesso, son tanti esempii della sintesi reale. *La palla di avorio che tengo in mano è pesante:* è questo un giudizio in cui si contiene una sintesi reale del peso colla palla di avorio che tengo in mano. Se la notizia della morte di un mio amico mi reca dell' afflizione, lo dirò con verità: *Io sono afflitto per la notizia della morte del mio amico.* Questo giudizio riunisce al *me*, soggetto reale, il modo reale dell' afflizione, e se lo riunisce con realtà: poichè l'afflizione di cui parlo è un modo realmente inerente nel *me. Iddio è la causa dell' esistenza dell' universo* esprime la sintesi dell'effetto colla causa; e questa sintesi è reale.

*Tizio è eguale in altezza a Sempronio:* questa proposizione esprime una sintesi ideale, poichè la relazione di eguaglianza di altezza fra Tizio e Sempronio non è mica relazione *reale*, ma una *relazione logica. Due triangoli costituiti su basi eguali, e fra le stesse parallele, sono eguali fra essi*, è pure una proposizione che esprime una sintesi *ideale.* Può chiamarsi la prima *sintesi ideale oggettiva* e la seconda *sintesi ideale soggettiva*, poichè i termini della relazione logica sono reali nella prima proposizione, sono ideali nella seconda. Quindi la sintesi ideale sta ben divisa, in sintesi ideale *oggettiva* ed in sintesi ideale *soggettiva.*

L'idea di un edifizio da costruirsi è il prodotto di una *sintesi immaginativa:* l'idea di un cavallo alato è eziandio il prodotto di una sintesi immaginativa. Può chiamarsi la prima *sintesi immaginativa civile;* poichè l'oggetto nato nel pensiere può rendersi reale al di fuori del pensiere. Può chiamarsi la seconda *sintesi immaginativa poetica;* poichè l'oggetto dell' idea rimane sempre immaginario; e non può acquistare alcuna realtà al di fuori del pensiere. La sintesi è dunque di tre specie, cioè *reale, ideale, immaginativa.* Ciascuna si suddivide in due: La reale in *sintesi del modo al soggetto* d'*inerenza*, ed in *sintesi dell' effetto alla causa.* L'ideale in sintesi ideale *oggettiva*, ed in sintesi ideale *soggettiva:* l'immaginativa, in *immaginativa civile*, ed in *immaginativa poetica.*

D. Perchè le operazioni dell' analisi e della sintesi si chiamano operazioni volontarie?

R. Perchè dipendono dalla volontà, la quale mossa dal desiderio le dirige.

D. Dal fin qui detto sembra che tutte le facoltà dell' anima si riducono alle seguenti, cioè, *sensibilità, coscienza, analisi, sintesi, desiderio, volontà.*

R. Per l'edifizio delle nostre conoscenze si richiede eziandio un'altra facoltà che è quella la quale conserva le conoscenze che abbiamo acquistate. Senza di questa facoltà la più lunga vita di un uomo non differirebbe, riguardo alla conoscenza, dal primo istante della sua vita intellettuale.

D. Datemi una idea di questa facoltà.

R. Questa facoltà comunemente si chiama *memoria.* Noi la chiamiamo *immaginazione.* Allora che un oggetto si è manifestato allo spirito per mezzo de' nostri sensi esterni, o per mezzo della coscienza, e noi vi abbiamo prestato una attenzione, questo oggetto essendo assente, lo spirito ha la facoltà di percepirlo di nuovo, cioè di riprodurne la percezione. A questa facoltà noi diamo il nome d'*immaginazione.*

D. L'immaginazione è ella la stessa facoltà che volgarmente chiamasi *memoria?*

R. Ogni memoria è immaginazione; ma non ogni immaginazione è memoria.

D. Spiegatemi ciò chiaramente.

R. La memoria contiene due cose: la riproduzione di una percezione passata; ed il *riconoscimento* di avere avuta una tal percezione. Ora si possono riprodurre alcune percezioni passate senza il riconoscimento di averle avute.

D. Come si spiega questo fatto intellettuale?

R. Una costante esperienza c' insegna che delle percezioni di quelli oggetti a' quali si è prestata insieme attenzione, riprodotta una in qualunque modo, si riproduce l'altra per mezzo dell'immaginazione; il che vale quanto dire: *la percezione passata ritorna tutta per mezzo dell' immaginazione, allora che ne ritorna, sia per mezzo dei sensi, sia per mezzo dell' immaginazione, una parte.* Questa legge chiamasi la *legge dell' associazione delle idee.*

Quando l' immaginazione, riproducendo una percezione, la riproduce secondo questa legge, allora la percezione riprodotta dall' immaginazione si trova in due o più serie di percezioni; ed in tal caso ha luogo il *riconoscimento*; e l'immaginazione diviene *memoria.*

D. Spiegatemi ciò con un esempio.

R. Io suppongo di aver veduto un sacro oratore, che arringava in un tempio: allora che veggo questo stesso oratore in una villa, la percezione parziale di lui risveglierà la percezione totale, cioè la percezione del tempio con questo oratore; la percezione dell' oratore di cui parlo si trova dunque nel mio spirito raddoppiata, una fa parte della percezione totale del tempio, un'altra fa parte della percezione totale della villa: lo spirito ha il sentimento di queste due percezioni complesse, in ciascuna delle quali entra come parte la percezione dello stesso uomo; ed in questo sentimento consiste per lo appunto il *riconoscimento.* Se vedendo questo uomo la sua vista non mi risvegliasse alcuna idea, benchè veduto l'avessi le migliaia di volte, non mi accorgerei di averlo altra volta avuto dinanzi.

Avviene al contrario alcune volte, che l' immaginazione risveglia alcune idee senza il sentimento di averle avute. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiere, che lo ritrovo aver letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Ciò avviene quando l' idea riprodotta si sveglia sola, e non colle idee socie, colle quali si ha avuta l'idea del pensiere che ho letto in un libro. Essendo stata associata col l' idea A, per esempio, ritornando l' idea A, l' idea del detto pensiere si sveglia; ma essa può svegliarsi in due modi, o svegliandosi insieme coll' idea del libro, o svegliandosi sola; nel primo caso l' idea del pensiere di cui parlo si trova raddoppiata, una è simultanea colle idee attuali, e l' altra fa parte dell' idea complessa del libro; ha perciò luogo il riconoscimento: nel secondo caso l' idea del pensiere non è raddoppiata; e perciò non è riconosciuta.

D. Parmi che il fatto di cui parliamo possa eziandio esprimersi e spiegarsi riguardandolo sotto un altro punto di veduta.

R. Ciò è vero: ma questa altra spiegazione ritorna in sostanza a quella che abbiamo già data. Noi abbiamo il sentimento del *me* attuale, e delle idee che sono attualmente in esso. Noi possiamo eziandio immaginare il me passato con tutte le idee che ebbero luogo in esso in quello stato passato in cui immaginiamo.

Noi avremo così il riconoscimento di quelle idee che fanno parte tanto del sentimento complesso del me attuale, quanto del fantasma complesso del me nello stato passato in cui l' immaginiamo.

D. La *reminiscenza* è ella distinta dalla *memoria* propriamente detta?

R. Quando il riconoscimento che si trova ne' *fantasmi* dell' immaginazione è *immediato*, questa funzione dell' immaginazione è *memoria*; quando il riconoscimento è *mediato*, questa funzione dell' immaginazione è *reminiscenza.*

D. Spiegatemi ciò con un esempio.

R. Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone. Tizio mi ritorna dinanzi, io noi riconosco; egli mi dice: ricordatevi che mi avete veduto nel tal tempio; l' idea del tempio si risveglia allora unitamente a quella delle persone che erano unite a Tizio, e si raddoppia, perchè va unita tanto col sentimento del me presente, che col fantasma del me affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: queste risvegliano la idea di Tizio la quale perciò si raddoppia, ed è riconosciuta. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto non dalla riproduzione semplice dell' idea di Tizio; ma dalla riproduzione delle idee delle persone che erano in compagnia di lui; un tal riconoscimento *mediato* costituisce la *reminiscenza* o la *rimembranza.*

D. Le facoltà dell' anima son dunque, la *sensibilità*, la *coscienza*, l'*analisi*, la *sintesi*, l' *immaginazione*, il *desiderio*, la *volontà*: l' insieme di queste facoltà costituisce ciò che dicesi la *natura dell' anima.* Qual cosa costituisce l' *abito* che i filosofi riguardano come una *seconda natura?*

R. La natura ci dà le *facoltà*: il frequente esercizio di queste facoltà ci dà le *facilità* di esercitarle: queste facilità sono gli *abiti.*

D. Si dice che il frequente esercizio perfeziona le nostre facoltà intellettuali; in che cosa consiste questo perfezionamento?

R. Nelle facilità di cui ho parlato.

D. L' abito può egli darci delle facoltà che non abbiamo ricevuto dalla natura?

R. L' abito non può darci alcuna facoltà, ma solamente delle facilità; e queste suppongono le facoltà.

# DELLA IDEOLOGIA

## CAPO I.

### Dell'origine delle idee.

§ 1. Giovanetti, io ho incominciato le mie lezioni di filosofia dal farvi osservare in voi stessi il fatto del raziocinio; vi ho decomposto questo fatto nelle *premesse* e nell' *illazione;* tanto le une che l' altra essendo giudizii, vi ho fatto osservare gli elementi del giudizio nelle idee. Questa è stata l' analisi del raziocinio che abbiam fatto nella logica; nè abbiamo ivi cercato come si formano queste idee, cioè questi pensieri del soggetto e del predicato de' nostri giudizii.

Ma dopo di aver terminato la logica pura, cercando di far progressi nella filosofia, ci abbiam proposto la seguente quistione: *Come lo spirito forma le sue idee?* Avendo veduto che per risolverla è necessario conoscere la facoltà dello spirito, abbiamo perciò studiato la psicologia che è la scienza del sistema di queste facoltà.

Voi già dunque conoscete il sistema delle facoltà del vostro pensiere; avete dunque le conoscenze necessarie per risolvere la quistione che vi ho proposto, vale a dire per conoscere l' origine e la generazione delle idee.

Ma se avete il noto necessario per condurvi all' ignoto che cercate, non siete ancora giunti allo scovrimento di questo ignoto. La scienza, che ve lo fa scovrire, è appunto quella che imprendiamo a trattare, è appunto *l' ideologia. L' ideologia è dunque la scienza dell' origine e della generazione delle idee.*

Le due scienze, che abbiam chiamate psicologia ed ideologia, possono tutte e due esser comprese sotto il nome di *metafisica*, la quale può definirsi: *la scienza delle facoltà dello spirito e dell' origine delle idee;* e così la metafisica può dividersi in *psicologia* ed in *ideologia.*

§ 2. Il nome d' ideologia è di fresca data, ed usato pochi anni sono in Francia. Io lo ritengo, perchè mi sembra adattato alla natura della scienza che trattiamo, la quale si versa su la natura e su l' origine delle nostre idee.

Prima che si fosse usato il termine d' ideologia, con cui si è denotata la metafisica, questa soleva dividersi in *ontologia*, *cosmologia*, *psicologia* e *teologia naturale.* Ma nell' ontologia trattandosi di alcune nozioni essenziali all' umana ragione; e nella cosmologia e nella teologia naturale, trattandosi più particolarmente di alcune di queste idee essenziali alla umana ragione, cioè nella prima dell' idea dell' *universo*, e nella seconda dell' idea di *Dio*, possono tanto l' ontologia, che la cosmologia e la teologia naturale ridursi all' ideologia, la quale, quando è rettamente trattata, ci dà eziandio le vere nozioni dell' universo e di Dio.

Il signor Cousin sembra di aver ridotto la metafisica alla psicologia ed all' ontologia; comprendendo nell' ontologia la cosmologia e la teologia naturale. Egli soggiunge che il metodo di trattar la metafisica si è di cominciare dalla psicologia e di vedere come questa ci conduce all' ontologia.

Io vi farò conoscere in che cosa l' ontologia, che universalmente s' insegnava nelle nostre scuole, è viziosa. Io concilierò il rispetto dovuto agli antichi col progresso dello spirito umano e colla libertà nel filosofare.

§ 3. Giovanetti studiosi, fermatevi un momento a contemplare l' eccellenza del metodo che nelle nostre lezioni seguiamo. Noi siamo già giunti alla terza parte della filosofia, ed intanto non facciamo ancora altra cosa, se non che l' analisi del primo fatto che nel principio della logica vi feci osservare. Io vi feci passare dalla logica pura alla psicologia, nello stesso modo, con cui salendo una scala, voi passate gradatamente da uno scalino ad un altro; nello stesso modo vi fo passare dalla psicologia all' ideologia.

Ora potete voi forse non essere rapiti dal piacere che si prova, osservando l' ordine con cui si legano le diverse scienze della filosofia? Rendetevi abituale il metodo di passare grada-

tamente dal noto all' ignoto, e sarete cosi nello stato di fare rapidi progressi nelle scienze.

La differenza che separa il volgo dei filosofi dal filosofo di genio consiste nella maniera, ond' eglino considerano le conoscenze: l'ultimo prova il bisogno imperioso di sapere il come delle conoscenze: fintanto che non le ho vedute formarsi sotto gli occhi del suo spirito, egli crede ignorarle; il primo si contenta delle conoscenze tali quali se gli presentano. Si dice comunemente che il metodo analitico sia il metodo degli inventori; ma se gl' inventori son superiori al volgo de' dotti, perchè non seguire il metodo che reso abituale può rendere i giovani inventori (1)?

§ 4. Fermatevi ancora, e gettate uno sguardo esteso e rapido sulla scienza che studiate. Voi avete studiato il sistema delle facoltà dello spirito, il che vale quanto dire, che avete conosciute quali sono le prime facoltà intellettuali; come le altre si seguono, e come tutte insieme formano quel sistema ammirabile di facoltà, da cui si producono tutte le nostre conoscenze. Voi avete conosciuto che la sensibilità esterna ed interna ci presentano i dati su de' quali dee spiegarsi l' attività dello spirito: che il sapientissimo Autore della Natura, avendo reso l'uomo capace di piacere e di dolore, ha posto in ciò il germe, da cui si sviluppa, per mezzo dell' azione dello spirito, l' orbore delle nostre conoscenze: tosto cho l' uomo prova il piacere ed il dolore. egli desidera: tosto che desidera, opero, cioè vuole; a questo atto della volontà segue un principio di analisi. Le percezioni sensibili accompagnate da qualche atto d' analisi si riproducono, e l' immaginazione nasce. Questa segue la legge dell' associazione delle idee; e quest'associazione può riguardarsi come una sintesi necessaria, o come il motivo che determina lo spirito alla comparazione. Dopo di ciò hanno luogo nuovi atti di analisi. e la sintesi volontaria si sviluppa, il che vale quanto dire, che nasce la meditazione.

Voi dunque conoscete già che l'ordine cronologico nell' esercizio delle nostre facoltà spirituali è il seguente: 1.° sensibilità e coscienza; 2.° desiderio; 3.° volontà; 4.° analisi; 5.° immaginazione; 6.° meditazione.

Chiamando *pensiere* ogni modificazione dello spirito, della quale si ha coscienza, le facoltà delle quali vi ho parlato, possono chiamarsi le facoltà del pensiere. Ora il complesso di tutti i pensieri degli uomini costituisce ciò che noi chiamiamo *mondo morale*. La filosofia che trattiamo vi fa dunque risolire all'origine del mondo morale, e ve ne fa conoscere la formazione. Potreste voi forse non esser colpiti dalla dignità di questa scienza? Potreste essere indifferenti allo studio di essa? Che cosa son mai quelle magnifiche città che formano l'ammirazione dei viaggiatori? Che cosa è mai quel maestoso teatro che forma l'incantesimo degli occhi e dell'udito? Che cosa è mai quella nave orgogliosa che, dominando l'oceano, trasporta altrove i prodotti d'un suolo, e crea per l'uomo de'nuovi piaceri? Tutte queste opere ammirabili sono appunto l'effetto di quelle facoltà dello spirito, di cui voi già conoscete il sistema. E si può forse essere ropito dal piacere che destano queste opere umane, e non sentire il bisogno di conoscere il sistema di quelle facoltà che è il principio di opere cotanto stupende? Rientrando nella solitudine del vostro intendimento, facendo l' analisi delle facoltà intellettuali e quella delle idee che sono i loro prodotti, voi vedrete nascere tutte le verità e tutti gli errori, tutte le arti e tutte le scienze. Allora che tratteremo della filosofia morale, vedremo l' origine e la generazione di tutte le passioni, di tutte le virtù e di tutti i vizii. Un piacere il più vivo potrebbe forse non accompagnare i nostri studi? Voi avrete più volte inteso parlar con disprezzo della metafisica. Ma se questa è la scienza del sistema delle facoltà dello spirito e di quello delle idee, voi compiangerete la cecità di coloro che disprezzano la metafisica, e riguarderete questa come la *scienza delle scienze*.

§ 5. Tutta la quistione su l' origine delle idee si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo Locke, derivano dalla sensazione e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee che si suppongono ricevute per mezzo de'sensi esterni, come quelle di colore. di suono, di solidità, di estensione, di moto, ecc. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza che

(1) Sembra che siasi cercato, specialmente nei tempi trascorsi, di rendere misteriose le scienze più di quello che lo sieno di lor natura. Il segreto motivo che ha perpetuato il sistema sintetico, ed un gergo semi-barbaro combinato con una lingua morta e non facile, sarebbe mai il desiderio di farsi venerar soverchiamente dal volgo e dai principianti che tanto più ammirano quanto meno intendono? Ci avrebbe contribuito l'inerzia naturale alla maggior parte che vuol pensar poco, e sembrar di saper molto, contentandosi della notizia di una lunga serie di definizioni, di aforismi, di opinioni, senza curare di connettere tra loro le cose e vederne i rapporti? Ci abbia avuto parte l' affetto che prendesi o ciò che formava la più seria nostra occupazione negli anni primi, e ci costò molta fatica per apprenderlo? Comunque siasi, è pur troppo vero che il metodo analitico nell' istruzione non è comunemente praticato o è mal praticato; e il nostro ch. A mi sembra che in questi suoi elementi sia stato forse il più felice di quelli che han preteso di fare altrettanto.

abbiamo di ciò che accade in noi stessi: per esempio, le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore, ecc. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi e di sintesi co'materiali dati dall' esperienza. « Le due sorgenti, » così Locke, « delle nostre conoscenze sono l'impressione che gli oggetti esterni fanno su de' nostri sensi, e le proprie operazioni dell'anima riguardo a queste impressioni, su le quali ella riflette, come su i veri oggetti delle sue contemplazioni. Così la prima capacità dell'intendimento umano consiste in ciò che l'anima è atta a ricevere le impressioni che si fanno in essa o dagli oggetti esterni per mezzo dei sensi, o dalle sue proprie operazioni, allora che essa riflette su queste operazioni stesse. È questo il primo passo che l'uomo fa verso la scoverta delle cose quali che sieno; su questo fondamento sono stabilite tutte le nozioni che egli avrà sempre naturalmente in questo mondo. L' anima non passa al di là delle idee che la sensazione e la riflessione le presentano per essere gli oggetti delle sue contemplazioni. Lo spirito è a questo riguardo semplicemente passivo, e non è in mio potere di avere o di non aver questi rudimenti, e per dir così, questi materiali di cognizioni. Vi sono due specie d'idee, alcune sono semplici, alcune altre sono composte. Or queste idee semplici, che sono i materiali di tutte le nostre conoscenze, non sono suggerite all'anima che dalle due vie, di cui abbiamo parlato, voglio dire dalla sensazione e dalla riflessione. Allora che l'intendimento ha ricevuto una volta queste idee semplici, esso ha la potenza di ripeterle, di compararle, di unirle insieme con una varietà quasi infinita, e di formare per questo mezzo nuove idee complesse, secondo che lo trova a proposito » (1).

§ 6. L'opera di Locke su l'intendimento umano sarà immortale; egli ha nondimeno trattato di passaggio l' analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto di preliminare per trattare con precisione e con profondità la quistione dell' origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici; questa proposizione nel rigore de'termini è falsa. Il sentimento del me, il quale sente un *fuor di me*, comincia la nostra vita intellettuale, la sensibilità e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi dei nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea la quale fosse l' elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi ed un' altra di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de'sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un' analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizii, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze; esse non sono anteriori a' sentimenti, ma sono un prodotto della meditazione su i sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire, *io sono afflitto*, è necessario avere l'idea del *me* e dell'*afflizione* e per aver queste idee è necessaria l' azione dell' analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione, e che decompone il sentimento interno del *me* afflitto; senza di quest' atto della meditazione, l' *io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato, cioè del soggetto e della modificazione in confuso, ma non mica l'idea del soggetto, nè quella della modificazione, distinte l'una dall'altra, idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio: *io sono afflitto*. Noi diremo dunque che *le idee sono gli elementi de' nostri giudizii*, e che *questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*.

§ 7. Ma qui un' altra quistione importante si presenta allo spirito, la quale non è stata pensata nè da Locke, nè dai suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: le idee sono il prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza. Ora si dee cercare. *tutte le idee semplici sono il prodotto dell' analisi degli oggetti dello sensazione e della coscienza?* Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni ed alle percezioni della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto si domanda: *tutte l' idee semplici sono esse il prodotto dell' analisi de' sentimenti?* La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato che vi è una sintesi ideale, e che, comparando insieme gli oggetti sensibili nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere che dicen-

(1) Locke, *Saggio su l' intendimento umano*, lib. I, c. I e II.

lo: *il corpo A è uguale al corpo B*, possiamo denotare l'oggetto sensibile A e l'oggetto sensibile B, ma non possiamo denotare un oggetto sensibile che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza, chè l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire, della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi.

Ecco la risoluzione del problema enunciato, essa sarà maggiormente sviluppata in appresso. Alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l'idea è un elemento del giudizio, essa è un prodotto della meditazione su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza; essa è un prodott o della meditazione su i sentimenti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *donde ci vengono le idee semplici?* io risponderò: alcune idee semplici sono un prodotto dell'analisi degli oggetti sensibili; altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora: alcune idee semplici sono *oggettive*; esse corrispondono ad alcune realtà: altre idee semplici sono *soggettive;* esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla facoltà di sintesi.

Per non prendersi equivoco nel significato che io lego a questi vocaboli *oggettivo* e *soggettivo*, lo dichiaro che per *oggettivo* intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti che si conoscono; e per *soggettivo* ciò che nelle nostre cognizioni deriva dal soggetto conoscitore.

Io distinguo inoltre due specie d'idee *soggettive*, alcune soggettive riguardo alla loro origine ed al loro valore: tali sono le idee delle relazioni logiche; altre soggettive riguardo alla loro origine solamente, ma oggettive riguardo al valore; tale è l'idea dell'infinito.

§ 8. Io tenterò in primo luogo dell'origine delle nostre idee semplici e di quelle idee complesse che si possono abbracciare con un solo atto di attenzione.

Ma di quali idee deve particolarmente la filosofia spiegar l'origine?

Un Africano che non è giammai stato in Europa, avrà le idee individuali diverse da quelle di un Europeo, poichè gli individui che si son presentati al primo non si son presentati al secondo. Trattandosi dunque di far l'analisi delle idee, non si dee certamente intraprender quella delle idee particolari di ciascuno individuo; sarebbe questa una impresa impossibile ed inutile per la scienza dell'umano intendimento. Ma se le idee particolari di ciascuno individuo possono esser diverse da quelle degli altri, segue che uno può avere ancora alcune idee generali della quali l'altro è privo, e per le quali gli mancano inoltre i materiali necessarii per acquistarle. L'idea della specie è l'idea di ciò che hanno d'identico più individui; se dunque un uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà aver l'idea delle specie a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti per avere le idee generali di questi animali; e molti uomini non hanno giammai avuto l'idea generale dello zucchero, del caffè, del mare e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi de' sentimenti necessari per acquistarla. Quanti uomini, i quali non avendo giammai abbandonato le molli piume se non a giorno avanzato, sono incapaci di formarsi l'idea dell'*aurora*, perchè appunto mancano loro i sentimenti necessari per formarsela! Se le idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti, segue che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarii per formarcele; o perchè avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi per acquistar le idee di cui parliamo. Quelle idee per le quali non tutti gli uomini hanno i sentimenti necessarii alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all'intelletto;* quelle poi per la formazione delle quali non mancano ad alcuno uomo su la terra i sentimenti necessarii alla loro formazione, io le chiamo *idee essenziali all'intelletto*.

Se vi sono idee generali, per le quali possono mancare ad alcuni uomini i sentimenti necessarii alla loro formazione, non tutte le idee generali sono dunque essenziali all'intelletto; e non di tutte in conseguenza noi dobbiamo qui farne l'analisi.

§ 9. Ma quali saranno le idee generali, oggetto del nostro esame? Vi sono forse alcune idee generali essenziali all'intelletto? Ecco una ricerca molto importante. Il metodo che noi seguiamo è l'analitico; in questo metodo dobbiamo passare gradatamente dal noto all'ignoto. Il noto che in questo momento abbiamo nella ricerca che si occupa, si è: *le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti;* l'ignoto si è: *vi sono idee essenziali all'intelletto, e se vi sono quali sono esse?* Ciò vale quanto dire: *vi sono idee che ciascun uomo in qualunque luogo, in qualunque tempo può colla meditazione su i proprii sentimenti acquistare? Quali sono queste idee?* È evidente che queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti

che in qualunque luogo, in qualunque tempo sono nello spirito di ogni individuo del genere umano. Io vi ho mostrato che la percezione del *me*, il quale percepisce un *fuor di me*, è il primo fatto, da cui per non traviarsi dee partire la filosofia; che questo fatto è perenne ed universale in tutti gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi.

I sentimenti dunque, su i quali dirigendosi la meditazione può produrre tutte le idee essenziali all'intendimento, sono già trovati: essi sono il sentimento del *me* e quello di un *fuor di me*. Di tutte le idee dunque che l'azione feconda della meditazione può sviluppare da questi germi del sapere umano, io mi accingo a farvene l'analisi.

§ 10. Che vi sieno alcune idee universali, le quali si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'esercizio della loro ragione, è un fatto incontrastabile; e che vi sieno alcune idee generali che non si trovano costantemente in tutti gli uomini che hanno l'uso della loro ragione, è anche un fatto incontrastabile. Chi mai non vede la differenza fra l'idee generali del caffè, dello zucchero, del fuoco, ecc., e l'idee generali dell'unità, del numero, del corpo, dello spazio, del soggetto, della qualità, della causa, dell'effetto, ecc.?

Le lingue sono l'espressione fedele del pensiere umano, e dal segno possiamo tirare più di un'induzione per la cosa significata. Le lingue ci offrono tutte le stesse parti di discorso, de'nomi sostantivi e de'nomi aggettivi, dei verbi attivi, ecc., de'verbi passivi modificati in tempi passati, presenti e futuri, degli avverbi, delle proposizioni, delle congiunzioni. Vi sono ancora delle regole generali di sintassi comuni a tutte; questa uniformità nella constituzione delle lingue prova l'uniformità delle nozioni che hanno presieduto alla loro formazione.

Siamo dunque obbligati a distinguere due specie d'idee universali: una comprende le idee universali *accidentali all' umano intendimento*, l'altra comprende le idee universali *essenziali allo stesso*. La stessa analisi delle idee che Locke ci dona, conferma questa distinzione. Egli difatto non ci dà l'analisi delle idee accidentali all'intelletto, ma di quelle che si trovano universalmente e costantemente in tutti gli uomini che hanno l'uso della loro ragione.

§ 11. Alcuni filosofi per ispiegar l'esistenza universale e costante di alcune di queste idee in tutti gli uomini hanno ad esse attribuito la stessa origine del nostro essere intellettuale; e l'hanno perciò riguardate come *innate*, cioè come elementi costitutivi originarii dell'esistenza del nostro spirito. Da ciò è nata la distinzione delle idee considerate relativamente alla loro origine, in *avventizie*, *fattizie* ed *innate*.

Si chiamano *idee avventizie* quelle che ci vengono per mezzo de' sentimenti o esterni o interni; queste idee avventizie, strettamente parlando, son tutte singolari, come sarebbe l'idea del tale colore, del tale sapore, del tale individuo; ma si dicono pure idee avventizie quelle idee generali che hanno un oggetto reale, cioè che hanno la loro realtà negl'individui realmente esistenti, come sono l'idea generale di uomo, di cavallo, di animale, ecc. Si chiamano poi *idee fattizie* quelle che lo spirito si forma da sè senza ricavarle dagli oggetti singolari, e senza riferirle ad alcun oggetto reale in natura. Tali sono le idee delle figure geometriche, ed alcune idee morali; poichè il geometra non si cura di sapere se esista in natura la figura da lui chiamata quadrato, circolo, pentagono regolare, ecc. Similmente nulla vieta che il legislatore parli del parricidio, e ne determini l'idea senza che abbia giammai osservato l'avvenimento di un tal delitto.

Le *idee innate* poi, secondo i filosofi che ne difendono l'esistenza, son quelle che non sono nè avventizie, nè fattizie; ma che hanno la stessa origine della esistenza dell'anima nostra, e che fanno parte della natura dell'anima stessa.

§ 12. I cartesiani s'impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali non potendo venire dagli oggetti, dovevano riguardarsi come innate, ed impresse nell'istante della creazione da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardarono queste nozioni come i raggi dell'eterna luce per farci conoscere la natura delle cose in sè stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in sè stessi considerati; poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni; la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere alla autorità di Dio per assicurarsi della realtà de'concetti a *priori* è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realtà della nozione di Dio. Ora questa nozione essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realtà di questa nozione è dunque supporre la realtà de' principii a *priori* nell'atto che intendesi di dimostrarla. Kant ammise dunque co' cartesiani delle nozioni a *priori*, ma tolse a queste isolatamente considerate qualunque realtà.

Locke, cercando di rovesciare la dottrina delle

idee innate, addusse per ragione principale che gl' idioti ed i bambini non hanno conoscenza di queste idee. Dire che una nozione è impressa nell'anima, e sostenere nel medesimo tempo che l'anima affatto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani, sebbene non trovino soddisfacente l'analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de'concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano agli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte passione di ottenere un posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui parliamo, di modo tale che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun atto d' ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l' atto stesso dell' amore continuato e perenne, privo nondimeno di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall' amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall'atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così, fra gli altri, l'autore anonimo del trattato della natura dell' anima contro di Locke ed i discepoli di lui, determina la natura delle idee innate.

Kant riguardò i principii a *priori* come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori nell'ordine del tempo alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie a *priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi di vedere e di pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo; i modi di pensare sono le dodici categorie dell' intelletto, le quali sono alcune nozioni di cui parleremo appresso. Con ciò il filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L' acqua che si versa in un vaso prende la forma del vaso stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività* e di una *spontaneità;* i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità.* Essi vengono dal soggetto, non già dall'oggetto; questi modi sono a *priori;* noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio e nel tempo; noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarii del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principii innati colla dottrina trascendentale su i principii a *priori.* La prima concede la realtà a' principii innati ed a *priori;* la seconda la nega: essa non ammette alcuna realtà nell' ordine a *priori.* Questa differenza è molto importante.

§ 13. Leibnizio ne' suoi nuovi saggi su l' intendimento ammise le idee innate, e le riguardò come disposizioni, non come atti, sebbene egli soggiunga che queste disposizioni sono sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili che vi corrispondono. Locke, come ho detto, per combattere le idee innate era partito da questo principio: *ciò che è nell' intendimento è presente alla coscienza.* Un tal principio, dice Leibnizio, è falso. Noi abbiamo molte percezioni nella nostra memoria, le quali non sono presenti alla coscienza. Ora se una conoscenza acquistata può esservi nascosta dalla memoria, perchè la natura non potrebbe ella ancora avarvi nascosto qualche conoscenza originale? Avere una conoscenza senza servirsene non è la stessa cosa che l' aver solamente la facoltà di acquistarla. Possono dunque esservi delle verità impresse nell' intendimento, per le quali lo spirito non ha solamente la facoltà di conoscerle, ma di trovarle in esso. Io mi son servito, continua Leibnizio, del paragone di una pietra di marmo che ha delle vene, piuttosto che di una pietra di marmo tutta unita, o di tavolette vôte, cioè di ciò che si appella *tabula rasa* presso i filosofi, perchè se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vôte, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un marmo, quando il marmo è perfettamente indifferente a ricevere questa figura, o qualche altra. Ma se vi fossero delle vene nella pietra che indicassero la figura di Ercole in preferenza di altre figure, questa pietra sarebbe più determinata, ed Ercole vi sarebbe come innato in qualche maniera, sebbene vi bisognasse del travaglio per discovrire queste vene e per nettarle, togliendo ciò che le impe-

disse di comparire. Egli è così che le verità ci sono innate, come inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali, e non già come azioni; sebbene queste virtualità sieno sempre accompagnate da alcune azioni sovente insensibili che vi corrispondono.

Se si domanda a Leibnizio: Quali idee si debbono riguardare come innate? egli risponde che son tali tutte quelle che entrano nelle verità necessarie.

§ 14. Ma determiniamo lo stato della quistione. Fa d'uopo in primo luogo distinguere le conoscenze dalle nozioni o idee. Le prime sono giudizii; le seconde sono gli elementi de' giudizii. Che tutte le nostre conoscenze non derivino immediatamente dall'esperienza è questa una verità incontrastabile, e su la quale conviene ancora o esplicitamente, o implicitamente almeno tutta la scuola di Locke, non escluso Condillac.

Noi abbiamo delle conoscenze necessarie; e perciò di un'universalità assoluta, la quale deriva dalla necessità, ed è in conseguenza indipendente dall'esame de' casi particolari, e quindi tali conoscenze sono in noi a *priori*. Ma le idee, che sono i materiali di queste conoscenze necessarie, sono ancor esse a *priori* come le conoscenze medesime? Leibnizio, come ho detto, risponde che queste idee sono innate in noi, e perciò a *priori*.

Riguardo alle nozioni o idee si possono fare le seguenti questioni: 1.° *Tutte le idee essenziali all' intendimento umano sono esse soggettive e oggettive*, o alcune *soggettive*, ed altre *oggettive?* Kant risponde che son tutte soggettive; Locke risponde che son tutte oggettive, ed il signor Laromiguière in conformità di questa seconda opinione definisce l'idea: *un sentimento distinto e sviluppato dagli altri sentimenti*. La mia opinione si è che vi sono molte idee essenziali all' intendimento che sono oggettive, e che ve ne sono ancora alcune che sono soggettive. Ma fa d'uopo osservare che i difensori delle idee innate, o a *priori*, distinguono due specie d'idee che si trovano in tutti gli uomini; alcune son da essi riguardate come necessarie, e come le condizioni originarie del nostro sapere; così, eglino dicono, la nozione dell'unità, della sostanza, ecc., sono idee necessarie; ma l'idea del nostro corpo non è necessaria; questa seconda è oggettiva, le altre sono soggettive.

2.° L'opinione, che ammette l'esistenza di alcune idee soggettive, cioè che derivano dalla natura dell'intendimento stesso, non mica dagli oggetti, è la stessa di quella che pone l'esistenza delle idee innate?

Se per idee innate si intendono alcune nozioni attuali, alcuni atti del pensiere privi di coscienza, l'opinione dell' esistenza delle idee soggettive è alquanto diversa da quella dell' esistenza delle idee innate; se poi per idee innate, s' intende una disposizione originaria dell'anima nostra di produrre in certe circostanze in seguito de' sentimenti che proviamo alcune date nozioni, in tal caso l'opinione dell' esistenza delle idee soggettive coincide con quella dell' idee innate. È certo che, supponendo alcune nozioni le quali in certe circostanze derivano dal soggetto che conosce, fa d' uopo porre in questo soggetto una disposizione naturale a produrle. Ma noi ignoriamo in che cosa consiste questa disposizione, poichè ignoriamo l'essenza dell'anima (1).

(1) Questa tanto dibattuta quistione delle idee innate, sembra al presente aver nuovi fautori, e di gran nome. L' istesso Autore pare in *qualche modo* ammettere non so che nello spirito, che sotto un certo aspetto potrebbe considerarsi come una idea innata. Egli dice (Lezioni di Logica e Metafisica L. XCIII): « Un' attenta considerazione di ciò « che accade in noi c' insegna che non vi sono altre « disposizioni naturali nel nostro spirito, se non « quelle che si riferiscono a percezioni, conoscenze, « desiderii e voleri. Più supponiamo che il desi- « derio ed il volere suppongano la percezione del- « l' oggetto desiderato e voluto. Ammetter dunque « una disposizione originaria ossia un principio. « comunque si voglia chiamare, nel nostro spirito, « ad avere, in seguito del dolore della fame, della « sete e dell' amor fisico, un certo fantasma pia- « cevole dell'operazione idonea a soddisfare siffatti « appetiti, parmi che sia un risalire, guidato dal- « l' esperienza, dagli effetti alle cause. Se lo spi- « rito umano è dotato di una fantasia riprodutti- « va, perchè non potrebbe eziandio esser dotato di « una fantasia produttiva? » Vedremo qualche cosa di simile nella Filosofia morale, intorno all' idea *di dovere*, ecc. Il ch. Rosmini nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* vorrebbe che lo spirito avesse almeno un'idea innata, e sarebbe quella dell' essere. Io non mi so indurre ad abbracciare queste opinioni, sebbene conosca che non è cosa facile abbatterle, molto più che alcune, e specialmente quelle del Galluppi, sono tenute dai più per vere. Bensì dirò che la sentenza del Reid che vuole esser meccanici e non volontarii in principio gli atti del poppare, ecc. nel bambino, non mi sembra abbastanza confutata dall' A. Egli dice che i moti che l' animale fa per mangiare, per bere, ecc., sono diversi da' moti meccanici che gli conservano la vita. Nell' uomo adulto questi moti son volontarii, perchè sarebber meccanici nel bambino! Quando ha imparato a conoscer la madre non vuole il latte di altra donna; come supporre che il moto di succhiare qui volontario sia stato in principio meccanico? Tal disposizione si perde col crescere? — Ma, e perchè, domando io, non può perdersi col crescere, perchè un' azione in principio meccanica non può in seguito divenir volontaria, molto più se si acquistino e si associno idee che prima non si aveano? — Comunque siasi, o istinti, o tendenze naturali, o disposizioni dell'animo, o quello che più decide, *certi fantasmi piacevoli* che nascono in seguito di una modificazione, e dei quali fantasmi non si abbia avuta per l'avanti la sensa-

Nello spiegare l'origine delle nostre idee io partirò dal fatto primitivo del *me che percepisce un fuor di me.*

Io noterò quali nozioni possono derivare dagli oggetti sieno interni, sieno esterni, e quali non possono dagli oggetti derivare. Io esaminerò dippiù, se vi è qualche idea soggettiva di un oggetto realmente esistente.

## CAPO II.

### Analisi delle idee dello spirito e del corpo.

§ 13. Facciamo dunque l'analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me;* e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti che incessantemente si trova in me. Io sento il *fuor di me* come un moltiplice. Ciascuna parte di questo moltiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono nel mio sentimento le modificazioni delle altre: il tronco di un arbore è distinto da' rami; ciascun ramo è distinto da un altro: il moto di un ramo può stare senza il moto di un altro e di tutto l'arbore. Tale è il sentimento di un *fuor di me.*

Ma vediamo quale è il sentimento del *me* che percepisce il *fuor di me*. La coscienza del raziocinio è la percezione del *me* che ragiona: la percezione del *me* che ragiona è la percezione del *me* che dice *dunque;* la percezione del *me* che dice *dunque* è la percezione del *me* che giudica nell'illazione e nelle premesse; l'*io* dunque percepito o sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *io* in ciascuno de' tre giudizii, di cui si compone il raziocinio. L'*io* che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *io* che giudica. Ma l'*io* che giudica è l'*io* che dice *è o non è;* in conseguenza è l'*io* che percepisce il soggetto ed il predicato del giudizio. L'*io* è dunque uno nella nozione, nel giudizio e nel raziocinio.

Il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allora che dico: *il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un *moltiplice;* ma ha una unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo; il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo: lo chiamo questa unità del pensiere *unità sintetica*, cioè unità della sintesi. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica. Ma percepire l'unità sintetica è percepire il *me* che *sintetizza;* percepire il *me* che *sintetizza* si è percepire il me che riunisce la verità delle percezioni del soggetto logico. L'io dunque sentito nell'unità sintetica della percezione è *uno*, malgrado la varietà delle percezioni che esso riunisce. L'*io* dunque, che incomincia un raziocinio, una dimostrazione, una scienza quale che siasi, è l'istesso *io* che la termina.

Procuriamo di rendere vieppiù chiara questa importante verità: « Se una sostanza che pensa, » dice Bayle, « non fosse una, che come un globo « è uno, essa non vedrebbe mai un albero intero, non sentirebbe mai il dolore eccitato da « un colpo di bastone.

« Ecco un mezzo onde convincersi di ciò. Considerate la figura delle quattro parti del « mondo su di un globo, voi non vedrete in « questo globo cosa alcuna che contenga tutta « l'Asia, o anche un fiume intero, il luogo che « rappresenta il regno di Siam, e voi distinguete « un lato dritto, ed un lato sinistro nel luogo « che rappresenta l'Eufrate. Da ciò nasce che, « se questo globo fosse capace di conoscere le « figure di cui è stato adornato, non conterrebbe « cosa alcuna la quale potesse dire: *io conosco* « *tutta Europa, tutta la Francia, tutta la città* « *di Amsterdam, tutta la Vistola:* ciascuna parte « del globo potrebbe solamente conoscere la « parte della figura che le sarebbe caduta in « sorte, e come questa parte sarebbe sì piccola « che non rappresenterebbe luogo alcuno per intero, sarebbe assolutamente inutile che il globo « fosse capace di conoscere; da questa capacità « non ne risulterebbe alcun atto di conoscenza, « o per lo meno sarebbero atti di conoscenza « molto diversi da quelli che noi sperimentiamo, « poichè i nostri ei rappresentano un albero intero, un intiero cavallo. Prova evidente che « il soggetto colpito da tutta l'immagine di « questi non è divisibile in molte parti, e per « ciò che l'uomo in quanto pensa non è corporeo o materiale, o composto di molti esseri » (1).

zione e l'idea corrispondente, che altro sono se non specie di idee innate? Adottando quest'opinione, essa non altera essenzialmente le bellissime teorie che in seguito sviluppa il nostro Autore; ed ognuno può seguir quell'ipotesi che più lo persuade.

(1) *Dict. art. Leucippe.* Lo stesso Bayle si propone un'obiezione che può sembrare alquanto speciosa: « Voi mi direte forse, che l'anima non « vede insieme in una volta tutte le parti di un « cavallo, ma le une dopo l'altre; che questa successione è sì pronta che essa è impercettibile, e « che l'impressione ricevuta al primo istante può « durare assai per trovarsi riunita coll'impressio-

La coscienza dell' unità sintetica della percezione comprende dunque la percezione dell'*unità*, o della *semplicità* del *me che sintetizza*. Meditando sul paragone che noi facciamo degli oggetti che agiscono su dei nostri sensi, sui giudizii, a' quali danno luogo le loro impressioni, il sentimento della unità semplice, indivisibile, immateriale dell' essere pesante risulterà luminosamente. Quando voi vi riscaldate la mano, è sicuro che provate una sorte di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un' altra spezie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, voi mi risponderete quello o questo; voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo. Se dopo di essersi riscaldato e di aver odorato, io vi faccia gustare una vivanda, voi potrete certamente dire quale di questi due piaceri sia il maggiore; bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto ciò. Questo stesso io che giudica, conosce se un piacere de' sensi sia maggiore del piacere della scoverta di una verità, o di quello che reca l' esercizio della virtù, e sceglie fra queste due cose; il medesimo soggetto dunque il quale prova i piaceri sensibili, prova altresì gli spirituali, e giudica e vuole; è questa una prova che la coscienza del *me* che sentite affetto da tutte queste sensazioni, e che opera in seguito, non è mica la coscienza del vostro naso che sente gli odori, nè della vostra mano che sente il calore; poichè come la mano, ed il naso sono due cose assolutamente distinte, egli è tanto possibile che l' una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono al teatro; bisogna dunque che la coscienza che avete del *me*, il quale sente l' odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non sia la percezione del naso e della mano; ma bisogna altresì che sia la percezione di un soggetto unico, semplice e privo di parti; perchè se avesse parti, l'una sentirebbe l' odore, mentre l' altra sentirebbe il calore, e non vi sarebbe giammai il sentimento di una cosa, la quale sentisse insieme l'odore ed il calore, li paragonasse e giudicasse che l'uno è più piacevole dell' altro.

Il sentimento del corpo è dunque il sentimento di un moltiplice, di un composto; il sentimento del *me* è il sentimento dell' *uno*, del *semplice*, dell' *indivisibile*. L' un sentimento è dunque distinto dall' altro.

§ 16. La distinzione de' due sentimenti, de' quali vi ho parlato, è della più alta importanza. I filosofi che si chiamano *materialisti* la negano. Essi insegnano: 1.° che noi non abbiamo, nè possiamo avere altre idee, se non che quelle de' corpi; 2.° che ciò che pensa in noi è anche corporeo; 3.° che non può esistere altra cosa se non ciò che è corporeo. Voi vi accorgete da quello che vi ho detto nel § antecedente, che il materialismo è falso in tutti i punti: 1.° noi abbiamo l'idea del semplice, ed essa nasce dal sentimento del *me*: 2.° ciò che in noi pensa non può concepirsi se non come semplice; e la nozione del soggetto pesante corporeo è una evidente contraddizione. La dottrina che insegna la semplicità del soggetto pensante, si chiama il *domma della spiritualità dell'anima* (1).

« ne degli istanti seguenti, donde avviene che l'a« nima crede di vedere le parti dell' oggetto che « più non l' impressionano. Così ella crede di ve« dere un circolo di fuoco, allorchè si gira circo« larmente un pezzo di legno acceso. Ella vede « successivamente tutte le parti di questo circolo; « e nondimeno le sembra di vederle tutte insieme. « Ciò deriva dal durare l'impressione ricevuto più « lungo tempo di quello che dura l' azione stessa « dell' oggetto. » Si risponde che la forza dell'argomento con cui proviamo la semplicità dello spirito non si appoggia alla simultaneità dell'impressioni dall'oggetto composto. Le sue parti o facciano insieme impressione sull' anima, o ve la facciano successivamente, è sempre necessario per vederlo intero che ciascuna parte sia veduta dalla stessa sostanza semplice; perchè se una del *così detto sensorio* percepisce la testa di un uomo, una parte ne percepisce il tronco, una parte le estremità, niuno potrebbe aver coscienza di aver percepito l'uomo intero. Il fenomeno citato del pezzo di legno acceso mosso in giro, non esisterebbe nell'animo se in essa non faresse impressione da ciascun punto della periferia in cui si trova; e l'impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella dei momenti successivi nello stesso soggetto semplice, onde si possa vedere una intera periferia di fuoco. — E ciò sià detto per chi crede che l'organizzazione della materia portata ad un grado a noi ignoto può esser tale da far che la macchina fisica dell' uomo pensi, ragioni, ecc Poichè, qualunque siasi l'organizzazione del corpo, finchè non esisterà una sostanza distinta da esso, semplice ed *una* nel rigor del termine, sarà impossibile aver noi coscienza di modificazioni successive e varie, paragonarle, analizzarle ecc., e solo potrà dirsi che l' organizzazione del corpo e precisamente del cervello, più o meno perfetta, contribuirà a far sì che lo spirito, per essere unito a questa macchina di carne, di cui si serve per l'esercizio delle sue facoltà, tanto meglio spiegherà la sua forza quanto sarà più perfetto lo strumento che adopera.

(1) Chi amasse veder oltre profonde e non usitate dimostrazioni sulla spiritualità dell'anima legga *il discorso filosofico su l'istoria naturale dell'anima umana* dell' acutissimo T. V. Falletti ( Roma 1777 ). Quanto poi a tante e tante spesso ridicole obiezioni che si fanno a questa principale ed importante verità metafisica, le quali l'Autore sdegna di riportare e confutare, dirò che quando una verità è dimostrata invincibilmente, come noi si fa, i dubbi, le apparenti difficoltà, ecc., che possono

Questa nozione della spiritualità è un risultamento necessario dell' analisi della coscienza del *me* pensante.

E qui vi prego, giovanetti, di elevare il vostro pensiere, e di guardare la quistione sotto un punto sublime di veduta. Vi ho spiegato nella psicologia la facoltà di sintesi; ora senza una tal facoltà non sarebbe possibile l'umano sapere. Una scienza è una catena di razincinii diretti a darci la cognizione più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi; i raziocinii sono una serie di giudizii; senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio la scienza umana non sarebbe possibile; ora è necessaria l'unità sintetica nel raziocinio; senza il *dunque*, nel pensiere non vi sarebbe raziocinio, come senza l' *è*, o non *è* non vi sarebbe giudizio: il *dunque* in un raziocinio lega in un' unità di pensiere le diverse parti di un raziocinio, e l'*è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiere le sue diverse parti. Ora la coscienza della unità sintetica del pensiere comprende, come abbiamo spiegato, la coscienza dell' unità del soggetto pensante; quest' unità del soggetto pensante io la chiamo *l' unità metafisica del me*. L'unità sintetica del pensiere suppone dunque necessariamente l'unità metafisica del *me* La prima non potrebbe aver esistenza senza la seconda. Questa unità metafisica del *me* è la semplicità o spiritualità del principio pensante. Senza di essa non sarebbe possibile la scienza, poichè la scienza suppone la riunione di tutti i pensieri da' quali si compone; ed essendo un pensiere distinto dall' altro, come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? L' agente che costruisce è necessario che abbia tutti i materiali della costruzione. L' io di Newton, che ritrova il calcolo sublime, è lo stesso *io* che ha appreso la numerazione aritmetica. *Senza l' unità metafisica del me non sarebbe possibile l' unità sintetica del pensiere, e senza l'unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l' uomo.* Imprimete bene nella vostra intelligenza e nella vostra memoria questa verità principale nell' ideologia.

Al soggetto pensante uno e semplice io do il nome di *spirito*. Abbiamo dunque spiegato l'origine della nozione dello spirito (1).

§ 17. Se vi domando: avete voi un' idea generale del corpo? risponderete di sì senza esitare; ma se vi domando di nuovo: quale è questa idea, e come l' avete acquistata? io credo che sarete alquanto imbarazzati a rispondere esattamente alle quistioni proposte.

Prendete in mano una moneta: è certo che l' idea generale del corpo dee far parte dell' idea particolare di questa moneta. Ora noi scorgiamo che questa moneta è un'estensione di una certa figura che toccata produce un certo sentimento di resistenza; che la mano non può penetrarla affatto; che lasciata dalla mano cade a terra, e ritenuta produce una certa sensazione di peso. Finalmente osserviamo che possiamo moverla per diverse direzioni, e che possiamo ancora col mezzo di alcuni altri corpi dividerla: prendendo in mano altri corpi, per esempio un sasso, un legno, ecc., la meditazione su i sentimenti che ci destano ci somministra gli stessi risultamenti. Da ciò conchiudo che l' idea generale del corpo somministrataci dalla sensazione è la seguente: *una estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile, è capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale* (2), *altri moti dall' esterno.*

Ma questa idea ha bisogno di un' analisi diligente. Essa ci somministra l'occasione di molte importanti ricerche.

Per quali sensi ci vien ella l' idea dell' estensione? L' idea dell' estensione è quella di più cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora l' esperienza c' insegna che il fatto ci fa percepire una moltitudine di cose

affacciarsi ai principianti, qualora siano di buona fede, debbono essere disprezzate affatto. Se poi non vedono essi, specialmente a primo aspetto, la confutazione di ciò che loro viene obiettato, non debbono mettere in forse una dimostrazione invincibile ed apodittica, ma piuttosto cercare o da sè o negli autori con tranquillità ed animo non pregiudicato la soluzione della difficoltà, che deve esistere certamente, perchè la verità è una: ed i *forse*, i *potrebbe essere*, frasi usata dai sofisti, quando non usano un linguaggio impudente senza nulla dimostrare con solidità, fanno sopra di lei quello che fa una leggiera nebbia sul sole. E ciò sia detto per chi pretende che l' Autore non abbia in questo punto discusso ampiamente, come lo esige l' importanza, il domma della spiritualità dell' anima. (V. le Lezioni di Logica e Metafisica del Galloppi, *Lez.* LXIV; Damiron, *Corso di Filosofia*, Tom. I, pag. 77).

(1) Gli attributi dello spirito si possono ridurre all'*attività, unità, identità*. (V. Damiron, Cap. cit., pag. 99).

(2) Non si pensi che qui si voglia dare ai corpi un moto *necessario*; che se questo fosse il sentimento dell' A. non credo che in buona fisica si possa ammettere. I corpi non hanno moto proprio e naturale essenzialmente, ma solo sono suscettivi di moto naturale e proprio purchè sia loro impresso. Forse intende per moto naturale proprio il moto centripeto; ma questo pure non è essenziale e necessario ai corpi. E quest'avvertenza sia fatta per contentare alcuni meticolosi che credon vedere l' errore mascherato dovunque, anche nell' opere degli scrittori più insigni e di sana dottrina.

solide, e che si limitano scambievolmente; e che la vista ci fa inoltre percepire una moltitudine di cose calorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione della solidità e del colore, e vi rimane l'idea di una moltitudine di cose che si limitano scambievolmente. L'idea dell'estensione ci vien ella dunque meditando tanto su le sensazioni del tatto che su le sensazioni visuali.

Io vi ho detto che alcuni filosofi, riguardando le sensazioni visuali come semplicemente *soggettive*, ed incapaci da sè sole a rivelarci nulla di esterno, ricorrono a' giudizii abituali che si mescolano con queste sensazioni per ispiegare come avviene che gli occhi ci fanno percepire degli oggetti fuori di noi. Vi ho esposto questa opinione nel § 149 della Psicologia, e ne' §§ seguenti vi ho ancora addotto le ragioni che ho avuto di non adottarla; è utile di rileggere quanto ho scritto in quel luogo. Possiamo intanto concludere che *l'idea astratto ed universale dell'estensione ci viene dal tatto e dalla vista* (1).

L'esempio che vi ho recato della moneta vi fa conoscere abbastanza che l'idea generale del corpo può trarre la sua origine dalle sensazioni del tatto; resta solo a vedere se la vista sia pure sufficiente a darcela. È chiaro che gli occhi ci somministrano l'idea della figura e del moto. Riguardo alla solidità ed impenetrabilità si potrebbe dubitare se la vista ce ne possa dare l'idea; ma egli è facile di decidersi per l'affermativa, poichè non vediamo noi forse cogli occhi che un corpo non occupa mai il luogo di un altro, se prima questo non l'abbandona? Similmente non vediamo noi cogli occhi che un corpo dopo d'avere urtato un altro si muove più lentamente, e che alcuni piccoli moti non son sufficienti a muovere le grandi masse? Da questi fatti possiamo concludere che i corpi resistono, o si oppongono al moto. Similmente gli occhi ci fanno conoscere che i corpi son centripeti. Possiamo in conseguenza concludere che l'idea generale del *corpo* ci viene meditando tanto su le sensazioni del tatto che su le visuali. Ma non si dee tralasciare di osservare che il sentimento di resistenza, e perciò la nozione propria che le corrisponde, non ci viene che dal tatto.

§ 18. Gli altri sensi non sono sufficienti, per sè stessi considerati, a darci l'idea del corpo. Le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori non hanno alcun rapporto di analogia colle idee del moto, della solidità, dell'impenetrabilità che entrano nell'idea generica del corpo.

Sembra inoltre che queste sensazioni non possano darci l'idea dell'estensione e della figura. In primo luogo si domanda: se un uomo non avesse giammai veduto nè toccato il suo naso, nè provato per mezzo del naso il sentimento di solidità, avrebbe egli il sentimento del naso?

L'illustre Condillac considerando per mezzo dell'astrazione un uomo privo dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista, e limitato al senso del tatto, pensa che quest'uomo avrebbe il solo sentimento che egli chiama *sentimento fondamentale*. Questo sentimento sarebbe quello che nasce dall'azione delle parti del suo corpo le une su le altre, e principalmente dai moti della respirazione: è questo, secondo lui, il menomo grado di sentimento, a cui si possa quest'uomo ridurre. Ciò supposto, è evidente che ciascun organo è da sè stesso capace a darci questo sentimento fondamentale; poichè le parti di ciascuno essendo sensitive, ed agendo scambievolmente le une su le altre, possono fornirci il sentimento di cui parla il nostro filosofo. Diffatto supponendo che una paralisia universale renda insensibili tutti gli organi all'infuori del naso, quest'organo, modificherebbe lo spirito col sentimento fondamentale, di cui parla Condillac. Ma questo sentimento, essendo uniforme, non somministrerebbe, secondo lo stesso filosofo, alcuna idea di estensione.

I nostri organi, oltre delle sensazioni del tatto che tutti possono somministrare allo spirito, possono somministrargli ancora alcune specie di sensazioni in forza della loro particolare struttura,

(1) Potrebbe alcuno desiderare in questo luogo la soluzione del celebre problema proposto da Molineux, cioè *un cieco nato, che per mezzo del tatto avesse appreso a distinguere un cubo da una sfera della medesima grandezza e materia, acquistando la vista sarebbe in grado di distinguer l'uno dall'altro?* Locke, Berkeley, Buffier, Leibnitz, Jurin, Condillac, Sonderson, Diderot si sono occupati seriamente della soluzione; ma vario ne è il risultamento. La soluzione più comunemente adottata è che senza l'aiuto del tatto, combinato colla vista, e senza un lungo esercizio, il cieco nato che avesse acquistata la vista, non distinguerebbe alcuna cosa, non avrebbe idea delle figure, della distanza, e vedrebbe gli oggetti confusi e come adesi all'occhio. Si vuole che a confermare queste illazioni siasi aggiunto il fatto; e si cita la storia di un giovanetto inglese, cui dal famoso Cheselden fu fatta l'operazione della cateratta. Comunque siasi, queste dottrine ben considerate non fanno contro l'A. nella presente *teoria*, e nell'altra con cui stabilisce che ciascuna sensazione è *oggettiva*. Chi amasse veder trattato con estensione il problema di Malineux legga l'*Ottica della Natura del D. Cristofano Sarti* (Lucca, 1792). Non espongo questa materia, neppure in scorcio, perchè la brevità di una nota nol comporta, e perchè son d'opinione che in un corso elementare debbono aver luogo le teorie principali e profonde, non l'erudizione della scienza, che non esige altro che la semplice lettura per essere appresa, e che però il studiosi posson facilmente acquistar da sè stessi, quando loro sono indicate l'Opere ove possono attingerla.

le quali vengono nello spirito solamente per loro mezzo. Così il naso, l'orecchio, la lingua, possono trasmetterci tutti la sensazione di solidità, di caldo, di freddo, ecc. Ma nè l'orecchio, nè la lingua può trasmetterci le sensazioni degli odori, nè il naso, nè l'occhio quelle de' suoni. Vi sono dunque alcune specie di sensazioni, le quali non possono venirci se non che per mezzo di alcuni dati organi. Ciò supposto, oltre del sentimento fondamentale che tutti i sensi possono somministrare allo spirito, se il naso modificasse l'anima colle sensazioni degli odori, queste sensazioni le darebbero forse l'idea del naso? Condillac che ho citato dice di no; egli si propone lo seguente quistione: *l'anima potrebbe ella sentirsi senza rapportare le sue sensazioni al suo corpo?* Egli risponde così: si tratta delle sensazioni del tatto? È evidente che sentire un corpo, e sentire l'organo che lo tocca sono due sentimenti inseparabili. Io non sento la mia penna, se non perchè sento la mano che la tiene. In questo caso le sensazioni dell'anima si rapportano al corpo e me ne danno un'idea. Si tratta egli delle sensazioni dell'odorato? Non è più la stessa cosa, non è mica possibile con queste sole sensazioni di farsi l'idea di alcun corpo. Limitatevi, egli dice, a queste sensazioni, vi sarebbe forse possibile di farvi le idee di estensione, di figura, di solidità, di peso? Io non so qual fede possa prestarsi a siffatte decisioni dei filosofi; non so decidere se il sentimento fondamentale solo possa darci l'idea dell'estensione; mi limito a presentarvi alcune osservazioni.

Nel fatto reale della nostra organizzazione mi sembra impossibile che lo spirito, il quale incomincia a provar sensazioni, sia privo del sentimento di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario che in ciascun istante sia sostenuto, e provi la reazione de' corpi esterni che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità dee dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità che lo spirito prova è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin da' primi momenti della vita del pensiere si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di un'estensione figurata, solida, impenetrabile. Il moto è ancora perenne e primitivo del nostro corpo; il bambino piange; succia il latte della madre, respira, agita le sue membra: tutti questi moti si possono ancora supporre accompagnati dal sentimento. Condillac pretende che se la sua statua limitata al solo sentimento fondamentale, fosse successivamente colpita alla testa, ed a' piedi, queste impressioni essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere che essa è estesa: ma questo filosofo non ammette egli forse che, quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova un sentimento di solidità? (1) Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, o il corpo intero tocca il letto su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di solidità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria e falsa.

Condillac si propone la seguente quistione: *un'anima, che non è ancoro stato unita ad alcun corpo, sente ella sè stessa?* invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento, esso non ci risponde alcuna cosa; non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa.

*L'anima vostra attualmente unita al vostro corpo, sente ella sè stessa?* risponderete di sì senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che toccate come se l'anima vostra fosse nella vostra mano; sentite un oggetto che vedete, come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi; ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi, i quali ne sono semplicemente la causa occasionale.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso; se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è mica un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo che ce le trasmette, e somministrarci colla meditazione, l'idea di un'estensione determinata. Si può dir lo stesso de' suoni, de' sapori, del caldo, del freddo, ecc. Io so bene esser Condillac di opinione che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non dopo di aver per mezzo delle mani scoverto il proprio corpo, e dopo di un'abitudine contratta in seguito di giudizii ripetuti; ma so ugualmente che egli è nell'impossibilità di giustificare la sua opinione coll'esperienza.

Ma tralasciamo di occuparci di quistioni oscure, e limitiamoci a concludere: 1.º che noi abbiamo un'idea generica del corpo, 2.º che quest'idea può trarre la sua origine tanto dalle sensazioni del tatto che da quelle della vista; 3.º che i sentimenti necessarii a darcela sono primitivi in noi.

§ 19. Sebbene l'idea astratta e generale del

(1) Implicitamente però Condillac suppone che la volontà di toccare concorra colla modificazione che si prova toccando. Infatti egli dice: *stendo* la mano ad un globo di ferro, ecc.

corpo può dedursi tanto dalle sensazioni visuali che da quelle del tatto, pure le idee individuali, che questi due sensi ci dànno dei corpi, sono diverse. Che cosa diffatto vi ha di comune fra le sensazioni de' colori che gli occhi ci dànno, e quelle solidità, dell' aspro, del liscio, del peso, del freddo, del caldo, ecc., che ci vengono per mezzo del tatto? Inoltre la grandezza e la figura, che percepiamo per mezzo della vista, è incostante, laddove quelle che percepiamo per mezzo del tatto sono invariabili. Le grandezze, e le figure di tutti gli oggetti visibili variano secondo le distanze in cui questi oggetti son posti riguardo all'occhio. Una torre quadrata comparisce in una gran distanza molto piccola e rotonda; la sua grandezza visibile aumenta secondo che più si è ad essa vicino: la distanza fra due serie di alberi parallele sembra diminuire coll' allontanamento dell' occhio; queste due serie sembrano convergenti; ed in una gran distanza incontrarsi; il tatto poi non presenta queste variazioni. Tali osservazioni ci menano a conchiudere che le idee individuali de' corpi, che ci vengano per mezzo della vista, sono diverse perfettamente da quelle, che ci vengono per mezzo del tatto. Da ciò segue che il *corpo visibile* dovrebbe apparirci diverso dal *corpo tangibile*. Intanto avviene il contrario. Il corpo nostro che vediamo cogli occhi ci sembra lo stesso di quello che tocchiamo colle mani: il cibo che vediamo su la tavola ci sembra lo stesso di quello che prendiamo colle nostre mani, e che avviciniamo alla nostra bocca: in una parola, fra i corpi visibili, e fra i corpi tangibili noi supponghiamo un' identità numerica; in modo che diamo lo stesso nome a' corpi che vediamo, ed a quelli che tocchiamo. Noi non supponghiamo due mani destre, una visibile ed un' altra tangibile, due occhi destri uno visibile ed un altro tangibile. Quale è mai la spiegazione di questo fatto intellettuale?

§ 20. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce ve ne ha uno che l' *io* riguarda come *suo;* tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra; voi sentite che l' *io* il quale sente il caldo nella mano destra, è l' istesso io che sente il freddo nella sinistra; l' *io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate un globo di ferro, per esempio, voi sentirete l' *io* nella mano, ma non lo sentirete mica nel globo; esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo corpo sembra estraneo al *me;* il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. L' *io* riguarda come parti del corpo *suo* tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell' una che nell' altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L' io riguarda dunque come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire, o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire o di esistere.

Se voi volete che si muova il vostro braccio, il vostro braccio si muove immantinente. Ma se volete che il globo di ferro si muova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere; è necessario che voi moviate prima la vostra mano verso di esso; e che per mezzo del moto della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L' *io* riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui egli può produrre immediatamente dei moti col solo volere; riguarderà come *esterno* quel corpo in cui egli non può produrre del moto immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più su i vostri sensi. Ma voi non potete giammai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro; vi è impossibile, almeno durante la veglia, di sottrarvi alla sua azione. L' *io* riguarda dunque come *suo* quel corpo che gli è incessantemente presente; come *esterno* quel corpo che può cessare di essergli presente, e modificarlo.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo nostro 1.° quello che l' io sente, ed in cui gli sembra ancora di sentire e di esistere; quel corpo le cui parti agendo reciprocamente l' una su l' altra, producono sensazioni doppie; 2.° quello che l' io può muovere immediatamente colla sua volontà; 3.° quello che gli è incessantemente presente.

L' esempio rapportato vi fa conoscere che per mezzo del tatto noi giongiamo a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni. I filosofi cercano, se questa conoscenza potesse ancora essere il risultamento delle sole sensazioni visuali. Quelli che riguardano la vista come un senso semplicemente *soggettivo*, cioè che si limita a modificar l' anima senza rivelarle nulla di esterno, rispondono negativamente alla proposta quistione. Eglino insegnano che il solo tatto è il senso oggettivo; che esso è il mezzo necessario per cui lo spirito comunica l' oggettività abituale agli

altri sensi. Ma nella mia dottrina la cosa essendo altrimenti, mi è necessario di dirvi come per mezzo della vista lo spirito poss' apprendere a distinguere il corpo nostro da' corpi esterni.

Le sensazioni visuali ci dànno, come abbiamo detto, l' idea della estensione. Sia pel moto del nostro corpo, sia per quello de' corpi che ci circondano, percepiamo che vi ha una estensione figurata e colorata che vediamo sempre, e che ci modifica costantemente nella stessa maniera, fintanto che altre estensioni figurate e colorate variano di continuo, e ci offrono incessantemente un nuovo spettacolo. Sembrami dunque certo che essendo limitati alla visione, osserveremo due sorte di estensione colorata, di cui l' una non ci abbandonerà giammai, e l' altra apparirà e sparirà successivamente; che in questa estensione mobile e variabile distingueremo parti collocate le une fuori delle altre, e per conseguenza ancora più o meno distanti dalla porzione di estensione, che ci è sempre presente. Noi dunque riguarderemo come corpo *nostro* quella estensione colorata, e figurata che ci è incessantemente presente.

Noi possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata che abbiamo riguardato come costantemente presente allo spirito; ma non possiamo pel solo atto della nostra volontà produrre del moto in quella estensione figurata e colorata che abbiamo riguardato come esterno a noi; riguarderemo dunque istruiti dalla sola vista come *corpo nostro* quella estensione figurata e colorata, in cui possiamo produrre immediatamente del moto pel solo atto della nostra volontà

Concludiamo che lo spirito limitato alle sole sensazioni visuali apprenderebbe a distinguere il corpo *suo* da' corpi *esterni*.

Ma come avviene che egli non creda di aver due corpi uno visibile ed un altro tangibile? Come avviene di credere un solo il corpo visibile ed il corpo tangibile?

Ecco come io credo potersi spiegare questo fatto intellettuale. Se meditando sulle sensazioni visuali, io sarò istruito che il corpo il quale mi è incessantemente presente, e che è immediatamente sotto l' impero della mia volontà è uno; e se meditando su le sensazioni che ricevo dal tatto otterrò lo stesso risultamento, potrei io esitare un momento a conoscere che il corpo dimostratomi dal tatto come incessantemente presente al mio spirito, e come sotto il suo impero immediato, sia lo stesso di quello che la vista mi fa sentire come costantemente presente al mio spirito, e come immediatamente allo stesso sommesso? Come potrei io non conoscere che il mio corpo visibile sia lo stesso del mio corpo tangibile? Ciò supposto, se io prendo un corpo colla mia mano, avendo conosciuto che è un solo corpo la mano tangibile e la mano visibile, similmente mi sembrerà uno stesso corpo il corpo tangibile, ed il corpo visibile che colla mano ho preso.

Si possono fare altre considerazioni che ci daranno lo stesso risultamento. Suppongo che essendo nelle tenebre voglia muovermi; avrò per mezzo del tatto il sentimento del moto volontario del mio corpo. Suppongo inoltre che essendo nella luce io voglia avere lo stesso sentimento; io mi muoverò, e la vista mi darà pure l' idea del moto volontario del mio corpo visibile. Ora se io non ho avuto in veduta che il sentimento del moto volontario che mi dà il tatto, debbo inferire che il moto volontario, che si manifesta colla vista, sia lo stesso del moto volontario che si manifesta col tatto.

Alcuni filosofi pensano che una legge primitiva della nostra natura ci obbliga di riferire allo stesso corpo le diverse impressioni che esso ci produce per mezzo del tatto e della vista. Ma finchè un fatto può spiegarsi, bisogna spiegarlo.

## CAPO III.

### Analisi delle idee dell' unità, di numero, di tutto, d' identità e di diversità.

§ 21. Meditando su le sensazioni del tatto non meno che su quelle della vista, l' io apprende che il corpo suo è uno. Ma che cosa mai significa egli questo vocabolo *uno*? Abbiamo noi un' idea dell' unità? Come ci vien ella questa idea? Un corpo può forse essere uno? Che cosa è mai questa unità che noi attribuiamo al corpo, e come siamo indotti ad attribuirgliela? Ecco delle ricerche importanti che dovranno formare l' oggetto delle vostre meditazioni.

Noi abbiamo l' idea dell' unità e quella del numero. È questo un fatto incontrastabile che l' esperienza interna ci manifesta. Su queste due idee è fondata l' aritmetica. L' idea del numero suppone quella dell' unità; poichè ogni numero è un aggregato di unità. Nè si creda che l' idea che noi abbiamo dell' unità non sia assoluta, ma relativa, potendo l' unità anche essa concepirsi divisa in qualunque numero di parti uguali, come avviene nelle frazioni; poichè l' unità divisibile è un tutto o un numero che noi consideriamo come uno; e l' idea di questo numero suppone necessariamente quella dell' unità as-

soluta, cioè dell'unità indivisibile e semplice, il che vale quanto dire della vera unità.

§ 22. Ma per qual mezzo possiamo noi acquistare l'idea dell'unità? Se lo prendo, dice l'illustre Fénélon, il più sottile atomo, questo non potrà da me concepirsi come veramente uno; è necessario che abbia una figura, una lunghezza, una larghezza, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un lato diritto. Questo atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Ora il composto è un moltiplice. Io non ho dunque giammai appreso, nè per mezzo de' miei occhi, nè per mezzo delle mie orecchie, nè per mezzo delle mie mani che vi sia nella natura alcuna reale unità.

Si conclude bene da questo argomento che l'idea della vera unità, del semplice, dell'indivisibile non può derivarsi immediatamente dalle nostre esterne sensazioni: ma si trarrebbe una falsa illazione, se si conchiudesse che questa nozione non potrebbe esser derivata dal senso interno. Vi ho mostrato nel capitolo antecedente che noi abbiamo il sentimento di due unità, dell'*unità sintetica del pensiere*, e dell'*unità metafisica del me*. Ora questa seconda unità è un'unità assoluta.

L'unità sintetica del pensiere, come ho osservato, è essenziale all'umano sapere. *Questa unità consiste nell'unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiere.* E per isviluppare questa nozione dell'unità sintetica del pensiere, io osservo che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo; le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo; la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire che un lato di questo triangolo sia l'altro. Se dico 5 + 7 è 12, avrò una sintesi di composizione ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5 e di 7 sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di 5 + 7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principii, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quello che conosce l'altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che l'*io* di Newton, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L'unità sintetica suppone l'unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile, al *me* il quale è uno.

Nel sentimento del *me* noi abbiamo dunque il sentimento dell'*uno*, del *semplice*, dell'*indivisibile*, pensante. Noi non possiamo definire l'unità; questa nozione è semplice; facendo l'analisi del sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l'unità sintetica del pensiere coll'unità metafisica del *me*. La prima è un'unità condizionale, la quale suppone l'azione del nostro spirito; ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione o la connessione, esso è un prodotto della sintesi di composizione o di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità: ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che dee essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere di cui si parla. Un raziocinio è indivisibile, posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse senz'aver dedotto l'illazione. L'idea del corpo umano è una, poichè se togliete l'idea della testa, per esempio, non è più l'idea del corpo umano: ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro. L'unità metafisica del *me* è assoluta; essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi; essa è invariabile ed indipendente da qualunque operazione dello spirito. Le modificazioni del *me* si riferiscono ad un moltiplice, e sotto questo riguardo son molte, ma l'io è *uno*, e non può divenir moltiplice giammai. L'*io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile, se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L'*io* è uno, e perchè egli è uno, è possibile l'unità nelle scienze e nelle opere dell'arte, il che vale quanto dire, che l'unità metafisica del *me* è il fondamento dell'unità sintetica del pensiere, e che nel sentimento del *me* bi-

sogna riporre l'origine dell'idea dell'unità.

§ 23. I corpi sono moltiplici: intanto non lasciamo di attribuire ad essi l'unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna che è suo satellite: che il nostro spirito è unito ad un corpo; che noi abbiamo una testa, un naso, ecc. Fa d'uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire che un corpo è *uno*.

Lo spirito riguarda come *uno* quell'oggetto composto, a cui si riferisce il pensiere che ha ricevuto l'unità sintetica. L'unità che si attribuisce dallo spirito agli oggetti corporei io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica*.

Ma qui un'altra ricerca si presenta al mio spirito: vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell'oggetto che determina l'intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete colla mano un pezzo di marmo, esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti, per riuscirvi dovete fare dello sforzo; questo non è lo stesso di quello che dovete fare per impedire la sua caduta; queste parti si tengono dunque insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità; la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altre del metallo, non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo, s'impedisce la caduta di questo corpo, ma non s'impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo, son simili fra di esse, ma non presentano un'uguale similitudine con quelle che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo che obbliga lo spirito a riunire in un'unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere.

Supponete due palle di bigliardo in qualche distanza l'una dall'altra; urtandu una di esse in un punto con un urto capace di muoverla, essa si muove tutta intera, ma l'altra rimane quieta. Ciascun animale, ciascuna pianta, ciascuna stella fissa, ciascun pianeta, ci danno il motivo di fare simili considerazioni.

Ho detto nella psicologia che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi, non la sintesi. Che vi ha una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Da ciò segue che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti, che in seguito decompone e ricompone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiere. Ora l'unione degli elementi, di cui si parla, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

§ 24. Sembra che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di questa unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta, ecc. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ecc. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi, e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto, cominciamo dal separarlo dagli altri che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare con una sola operazione un soggetto molto vasto, ed han bisogno, per farlo, di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora, dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano, incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto di rimenare all'unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce un'unità sintetica, così col riunire quest'unità sintetica ad altri pensieri annienta, per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano come un corpo organizzato avente un capo, un tronco e de' rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri che possono modificarmi; e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo umano l'idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituiscono tre unità

sintetiche; dopo aver separato conviene che riunisca, per avere un' idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami sembra che spariscano. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio dell' analisi ed al termine della sintesi.

Ma l' attività dello spirito è subordinata alla passibilità; perciò le unità sintetiche nell' atto che son volontarie suppongono un fondamento nell' oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano che non vi è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell' unità fisica che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiamo osservato nella psicologia, è un risultamento delle due facoltà di analisi e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all'unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito; essa semplifica le nostre idee, e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degl' individui. L' uomo ama di sapere; egli è limitato; le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intera dell' oggetto, e delle connessioni reali delle cose; essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all'unità le varietà delle percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s'innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all' unità.

Fa d' uopo osservare che la nozione dell' unità assoluta è necessaria, acciò lo spirito costituisca le diverse unità sintetiche. Lo spirito non riguarda come uno un numero, se non perchè vede, che questo numero, dovendo essere tale numero è indivisibile.

§ 25. Abbiamo veduto che noi prendiamo l' idea dell' unità assoluta nel sentimento interiore del *me*. Da ciò dovrebbe seguire che ogni uomo dovrebbe conoscere la semplicità del soggetto pensante; che in una parola l' idea dello spirito dovrebbe essere un' idea, di cui non dovrebbe esser privo ciascun uomo. Ciò intanto è contrario all' esperienza: non solamente il volgo degli uomini non ci mostra di avere la nozione della sostanza spirituale, ma molti filosofi sostengono che noi non abbiamo del semplice che un' idea negativa, e molti altri giungono ad affermare che una sostanza spirituale è una cosa impossibile. Per rispondere a questa obbiezione fa d' uopo osservare che il sentimento del proprio *me* si associa costantemente, e sin da' primi istanti della nostra esistenza, a quello del proprio corpo, in modo che l' uno non va giammai disgiunto dall' altro. Ora il sentimento del proprio corpo è il sentimento di un' estensione solida; l' idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante. Quest' associazione meccanica non potendosi disciogliere che dall' attenzione rivolta sul proprio pensiere, questo difetto di attenzione fa che il volgo degli uomini non si formi una nozione distinta e chiara del proprio spirito. Questa associazione meccanica confondendosi da alcuni filosofi colla percezione di identità fa pronunciare il seguente giudizio: *il soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo diviene in alcuni spiriti un errore necessario (1).

Sin dai primi momenti della nostra esistenza i nostri bisogni ci menano al di fuori di noi, e ci obbligano di concentrare tutta l'attenzione nostra su i corpi che ci circondano. Quest'abitudine forma un' ostacolo molto potente ad impedire alla maggior parte degli uomini il rivolgimento dell' attenzione sul proprio pensiere.

Quindi si vede che uomini anche scienziati e di merito concentrano tutta l' esperienza nell' osservazione de' fatti materiali solamente.

§ 26. L' unità numerica, che è il fondamento della scienza del calcolo, è l' idea generale dell' unità. Lo spirito può con sintesi di composizione aggiungere l' unità a sè stessa; e così nascono le idee de' numeri. Il numero è l' idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generaleggia le sue idee, percepisce negl' individui ciò che essi hanno d' identico. Questo identico si riguarda perciò come ripetuto negl' individui, e gl' individui sono così dallo spirito *numerati*. Ma donde viene in noi l' idea dell' *identità*?

§ 27. Noi diciamo che l' esperienza c' insegna la similitudine degli oggetti della natura, e poniamo questa similitudine per base del generaleggiare delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine che noi poniamo come un dato dell' esperienza? Essa è l' identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or quest' identità è certamente un rapporto. Col-

(1) Nel volgo forse avverrà così; ma nel sedicenti dotti io ne dubito grandemente, e se il dogma della spiritualità dell'anima non avesse tanta relazione cogli alti destini dell' uomo, forse il materialismo ridotto a sistema non sorgeva, o almeno finiva come l' errore del politeismo. Il volgo può credere che l'anima sia immortale, come infatti lo crede, e non aver la nozione della semplicità, ma un uomo che si spaccia per filosofo, in buona fede potrà restar nel suo errore e *necessariamente*? *Credat Judæus Apella non ego.*

l' astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell' oggetto A, e su d' una parte dell'aggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso con B.* Ora l' attributo *stesso* è un aggettivo metafisico: esso è esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d' *identità* è dunque un elemento soggettivo necessario al generaleggiare delle nostre idee.

I filosofi della scuola di Locke dicono che le idee generali nascono dal paragone delle particolari; ma si può loro dimandare: donde nasce l' idea dell' identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici; poichè non si può conoscere che *A* sia sintetico con *B* senza la nozione dell' identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generaleggiare; essa è una condizione acciocchè il generaleggiare sia possibile; essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista nella combinazione co'dati dell'esperienza primitiva un'oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: l' esperienza c'insegna che l' uomo vive in tutte e quattro le porti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell' esperienza comparata.

Locke scrive: « Si dirà forse che un bambino ha le idee d' *impossibilità* e d' *identità* prima di aver quelle del *bianco* o del *negro*, del *dolce* o dell' *amaro*, e che dalla conoscenza del principio di contraddizione conclude che l' assenzio con cui si unge il capitello delle mammelle della sua nutrice non ha mica lo stesso gusto di quello che egli era solito di sentire quando lattava? È forse la conoscenza che egli ha, *che una cosa non può insieme essere e non essere*, ciò che gli fa distinguere la sua nutrice da uno straniero, ed amar quella, ed evitar l' avvicinamento di costui? O forse l' anima determina la sua condotta, e la determinazione de' suoi giudizii su d' idee che essa non ha giammai avute? Questi vocaboli d' *impossibilità* e d' *identità* denotano due idee, che sono sì lontane di essere innate, ed impresse naturalmente nell' anima nostra, che noi abbiamo bisogno, a mio credere, di una grande attenzione per formarcele come fa d' uopo nel nostro intendimento (1). »

(1) *Sull' intendimento umano*, lib. 1, cap. 3, § 3.

Io convengo col filosofo illustre che ho citato: 1° che le idee dell' identità e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2° che esse nell' ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo che derivano dal soggetto conoscitore, non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici ed essenziali delle sue conoscenze, ma che li ricava dal proprio essere: che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi soggettivi costituiscono l' esperienza secondaria, scientifica e comparata, come in altro luogo amplamente spiegherò.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi, 1.° che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della nutrice da uno straniero senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d' uopo che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l'atto intellettuale chiamato giudizio su la distinzione della nutrice dallo straniero può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*; la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse senza paragonarle: ma quando le paragona, e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario che abbia questa nozione di *diversità* (1), 2.° un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto ed io ho mostrato che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell' attività sintetica dello spirito. Locke stesso scrive: « Il primo e principale atto dello spirito, allora che è affetto da qualche sentimento o da qualche idea, si è percepire le idee che egli ha, ed in quanto le percepisce, di vedere ciò che ciascuna è in sè stessa, e perciò di percepire ancora la loro differenza, e che l' una non è mica l'altra. È questa una cosa tanto necessaria, che senza ciò lo spirito non potrebbe nè conoscere, nè immaginare, nè ragionare, nè avere assolutamente alcun pensiere distinto. Io dirò che per questa ragione lo spirito percepisce chiaramente e d' una maniera infallibile, che ciascuna idea coaviene con sè stessa, e che essa è ciò che è; e che al con-

(1) Dicendo è *necessario che abbia questa nozione*, parrebbe che fosse antecedente al paragone, ed invece nasce dal paragone stesso, come l'A. dice in appresso.

« trario tutte le idee distinte non convengono
« fra di esse, cioè che l' una non è l' altra; ciò
« che egli vede senza pena, senza sforzo, senza
« fare alcuna deduzione, ma fin dalla prima
« veduta, per la potenza naturale che ha di
« percepire, e distinguere le cose (1). »

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito nel cammino della conoscenza si è di vedere immediatamente l'identità di ciascuna idea con sè stessa, e la diversità di ciascuna idea con altra, lo spirito dee dunque ne'suoi primi passi verso la conoscenza possedere le nozioni dell'identità e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all'intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa dei vederne l' identità con sè stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l' identità. Queste due nozioni d'identità e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni; ma dall'attività sintetica dello spirito la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici e soggettivi delle nostre conoscenze. Locke non ha dunque risalito all' origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuta la natura.

§ 28. Quando noi consideriamo o l'unità fisica del corpo o l' unità sintetica del pensiere, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l'idea di *tutto* e quella di *parte*. Noi chiamiamo *tutto* l'insieme di questi elementi, e *parte* ciascuno di essi. E quando in un numero, o in un corpo considerato nella sua estensione, paragoniamo il tutto con una sua parte, percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d'identità produce l'idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto, ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disuguaglianza*. Quando consideriamo inoltre che nell' idea del tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l' identità di queste due idee, o sia l' uguaglianza di una parte con sè stessa, riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte; e la parte come *minore* del tutto; l'uguaglianza poi consiste nell'identità di due quantità.

Queste due idee soggettive d'identità e di diversità generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Così, per cagion di esempio, quando io vedo che cinque più tre è uguale ad otto, percepisco una relazione di identità fra l' insieme delle unità che vi sono in cinque più tre, e l'insieme delle unità che si trovano in otto; ed in questa identità consiste qui l'*uguaglianza*. Quando poi paragono otto con tre, vedo fra questi due numeri una relazione di diversità fra l' insieme delle unità che si trovano in tre, e l' insieme delle unità che si trovano in otto; e vedo dippiù che essendo otto uguale a cinque più tre, vi ha fra i due numeri, cioè fra i cinque più tre, e tre una relazione di diversità, ed insieme una relazione d' identità fra una parte del primo la quale è tre, con tutto il secondo, il quale è lo stesso tre. La percezione della prima relazione mi fa pronunciare il giudizio; *cinque più tre non è uguale a tre o è disuguale di tre;* la percezione di questa stessa relazione unita alla percezione della seconda relazione di identità, mi fa pronunciare i due seguenti giudizii: *Otto è maggiore di tre. Tre è minore di otto.*

§ 29. È necessario di non confondere l'identità logica, o soggettiva, coll'*identità sostanziale* o *oggettiva*. Questa seconda è ciò che fa dire che una cosa è la *stessa*, e non un'altra. Egli sembra così che *identità* ed *unità* non differiscano, se non che per un certo riguardo di tempo. Una cosa considerandosi in diversi tempi, ritrovandosi ciò che essa era, è allora detta la *stessa cosa*. Se voi la considerate senza differenza di tempo, voi la chiamerete semplicemente *una cosa*, poichè, per rapporto allo stesso tempo, si dice ecco *una cosa*, e non già la *stessa cosa*.

L' *io*, o sia il nostro spirito, è lo stesso, malgrado la varietà delle modificazioni, che lo esso si succedono. Così egli si mostra all' attenzione su di sè stesso. Ognun di noi, riflettendo su di sè stesso, può dire: *Io sono quel soggetto che avendo avuto l'esistenza in quel dato modo, ora sono in questo altro modo.* A qual cosa mai l' io attribuisce insieme il *fu* e l' *è*? Alla modificazione passata? non già, perchè essa fu, e non è; alla modificazione presente? neppure, perchè essa è e non fu. Egli dee dunque attribuirla al soggetto, al *me*, e dire: quell' *io*, che fui in quel modo, ora sono in questo altro. Chiameremo dunque lo *stesso* quel soggetto a cui può attribuirsi insieme con tutta la verità il *fu* e l' *è*.

Abbiamo veduto esser necessaria per l'esistenza della scienza che l' *io* di Newton, il quale trova il calcolo sublime, sia quell' istesso *io*, il quale ha appreso la numerazione aritmetica. L'identità sostanziale, che alcuni chiamano *den-*

(1) Op. cit., lib. IV, cap. I, § 4.

*tità personale*, è dunque necessaria all'esistenza della scienza umana.

Abbiamo provoto nella psicologia che l' *io* ha insieme la coscienza della propria sensazione, e del proprio essere che è il soggetto di questa sensazione. Supponiamo che l' *io* provi una seconda sensazione diversa dalla prima, egli sentirà di aver cambiato, egli avrà il sentimento del *cambiamento*. Ma egli non può avere il sentimento della novità della sua situazione, senza aver quello della sua identità sostanziale; supponiamo nel *me* una modificazione attuale, e chiamiamola per chiarezza *B*. Colla coscienza del *me* e colla modificazione *B* si associa immantinente la concezione del *me* colla antecedente modificazione *A*. Si avrà così la coscienza del *me* colla modificazione *B*, e la coscienza della concezione del *me* colla modificazione *B*. L' *io* si offre dunque alla coscienza in due serie di percezioni, e la percezione di esso è ripetuto. Perciò avrà luogo il riconoscimento di esso, come abbiamo spiegato nel § 46 della psicologia. In questo riconoscimento del *me* consiste il sentimento dell' identità personale dello spirito, e del cambiamento accaduto in esso.

Allora che si decompone, e si ricompone colla meditazione su di sè stesso questo sentimento interiore, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così il sentimento del *me* colla modificazione *B* offre due percezioni interne, quella del *me* e quella della modificazione *B*. La concezione del *me* colla modificazione *A* offre ancora due percezioni interne, quella del me e quella della modificazione *A*; e la coscienza di questa concezione ed il complesso di tutte queste cinque percezioni può essere decomposto, e ricomposto dalla meditazione sul proprio essere. Allora che queste percezioni sono unite, prima di essere separate, offrono il sentimento interno dell' identità del *me*, e del *me* cambiata o del cambiamento: allora poi che son divise e indi riunite, offrono il giudizio: *io che son B, cioè che sono in questo modo, son quell' istesso io che fui A, cioè che fui in quell' altro modo.*

La relazione fra la modificaziona ed il soggetto essendo reale, segue che l' identità sostanziale o personale, la quale consiste appunto nell'essere l' *io* il soggetto d' inerenza di più modificazioni successive, è oggettiva, non mica soggettiva.

§ 30. Noi non conosciamo l' identità sostanziale delle altre cose fuor di noi, le quali non sono continuamente presenti ai nostri sensi che per mezzo dell' identità logica, purchè questa identità sostanziale non sia smentita da qualche circostanza. Per esempio, per quanto simili siano due oggetti, noi li distinguiamo, se li percepiamo nello stesso tempo; ma se essi si presentano successivamente, noi siamo disposti a prenderli per lo stesso oggetto. Su l' identità logica, la quale può chiamarsi ancora *similitudine*, si appoggia un uomo per accusare un ladro che è in possesso del suo cavallo. Le testimonianze su l' identità di un individuo non hanno in generale un altro fondamento, quando questo individuo si presenta in diversi tempi.

Quando un individuo poi continua ad essere presente a' nostri sensi, vi concorrono altri motivi per giudicare della sua identità sostanziale. Questi motivi possono, lo credo, ridursi a due: la persuasione cioè, che Dio, o la natura, non annienta, almeno in un modo invisibile a noi, alcuna cosa di quelle che ha creato; la seconda, che Dio non fa de' continui miracoli, e che le leggi della natura son costanti. Per dubitare che un uomo, il quale continua ad essere per due minuti primi alla mia presenza, non avesse una identità sostanziale, io sarei obbligato di supporre che l' uomo del primo minuto fosse stato annientato da Dio, o miracolosamente scomparso dalla mia presenza; e che in sua vece ne fosse stato posto un altro.

L' identità degli oggetti sensibili non è mai perfetta. I corpi, essendo composti di parti innumerevoli che mille cause possono diminuire o accrescere, sono in una vicissitudine continua; quando queste alterazioni avvengono per gradi, si dice che il corpo resta lo stesso: si dice che l' arbore, che io vedo, è lo stesso di quello che io ho piantato tre anni sono. Quando poi abbiamo motivo di credere che il corpo che si presenta a noi dopo qualche tempo ha un insieme di parti realmente distinte dalle parti del primo corpo, l' identità fra i due corpi non può essere che la similitudine. Ciò avviene in un fiome che scorre; poichè l'acqua che ho veduto tempo fa non è la stessa sostanzialmente con quella che vedo presentemente; e l' identità qui non è che la similitudine.

§ 31. Si domanda se i numeri sono qualche cosa che sussiste in sè, e fuori del nostro pensiere. Per risolvere la quistione non bisogna fare altra cosa che distinguere i termini e le idee. Se s' intendono per *numero* gli esseri che sussistono fuor di noi ciascuno nella sua unità, e che danno l' occasione allo spirito di concepire un insieme di unità sotto una sola idea, in tal caso esiste qualche numero indipendentemente dal pensiere e dal nostro spirito, ciò è a dire, che vi sono cose numerabili, e differenti unità concepite da noi sotto di una sola idea. Se s' intende per *numero* quel pensiere del nostro spirito che unisce in un' idea differente unità, o pure intendesi la relazione logica di

queste unità in modo che la seconda unità suppongn nello spirito l'idea della prima, e la terza l'idea della seconda; o pure intendesi la facoltà che ha lo spirito di moltiplicare a suo piacere, e di combinare queste idee astratte di unità le une colle altre, le une per rapporto alle altre, o le une separatamente dalle altre senza riguardo ad alcuna cosa che sia fuori dello spirito. In tal caso il numero non è indipendente dal pensiere e dallo spirito, poichè allora esso ne è il puro esercizio. L'*esser numerose* è una denominazione estrinseca alle cose, la quale suppone una intelligenza che le numera, e che vede il rapporto di un'unità ad un'altra, o a molte altre unità; rapporto che fa dare alle cose l'aggettivo metafisico di *secondo*, *terzo*, *quarto*, ecc., considerando le unità l'una dopo l'altra; e che si chiama *due*, *tre*, *quattro*, ecc., considerando le unità prese insieme nelle loro totalità.

## CAPO IV.

### Analisi delle idee di sostanza e di accidente, di causa e di effetto

§ 32. Vi ho mostrato nella psicologia che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l'abbiamo insieme con quello della prima sensazione. Vi ho mostrato ancora che il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di qualche cosa, di un soggetto che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno costituisce ciascuna sensazione.

Meditando su di noi stessi, distinguendo il *me* dalle modificazioni alle quali è soggetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione) cioè del soggetto che ha il sentimento di sè stesso, e della sua identità personale. Meditando sul sentimento di un *fuor di me*, separandolo dalle qualità relative di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*, cioè di un soggetto privo della coscienza di sè stesso, e che modifica il soggetto *io*: paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto *io* e di soggetto *esterno*, noi vi scovriamo con un nuovo atto di analisi l'identico, cioè il *soggetto*; e questo ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di *sostanza*.

Qui fa d'uopo eziandio di osservare che la nozione del soggetto *io* è su le prime individuale; noi percepiamo il *me* come individuo, cioè come affetto da alcune particolari modificazioni, e la nozione del soggetto esterno è anche particolare. In seguito queste due nozioni si generalizzano e divengono le nozioni generali del *me umano* e del *fuor di me*.

Queste nozioni si trovano in tutte le lingue: la persona prima è la nozione individuale del soggetto-io che parla, e che ha la coscienza del suo voler parlare. La persona seconda è una nozione individuale del soggetto-io, a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza di quel voler parlare della persona prima. Queste nozioni di persona prima e di persona seconda, da principio individuali, divengono le nozioni generali della persona prima e della persona seconda, cioè del soggetto io che ha la coscienza di voler parlare; e del soggetto-io a cui si parla, ed in cui non vi è la coscienza del voler parlare. La persona terza è poi la nozione sia individuale, sia generale, del soggetto esterno.

§ 33. Se i filosofi fossero pazientemente risaliti all'origine della nozione di sostanza, non sarebbero nati tanti errori che han desolato, e continuano a desolare l'impero della filosofia. Alcuni filosofi con Locke e con Condillac credono che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza, e che non sentiamo se non se le qualità. Ma se la cosa è così, perchè questi filosofi pensano che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Eglino non hanno spiegato l'origine di questa supposizione che incessantemente si trova in tutti gli uomini. Se non abbiamo la nozione della sostanza, come si sarebbero inventate in tutte le lingue i nomi sostantivi ed aggettivi che lo suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma mica una sostanza.

L'idea di sostanza è la stessa dell'idea di *essere* che lo spoglio di tutte le modificazioni per considerarlo solamente come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza dunque, considerata precisamente in quanto sostanza, non è che una idea astratta; perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

Le modificazioni della sostanza sono *modi di essere*, e non può esservi alcun modo di essere senza l'essere. Questi modi di essere si chiamano ancora *qualità*, *modi*, *oggetti*, *accidenti* (1), *attributi*.

§ 34. Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò che son cose sentite: io sento il

(1) L'etimologia di *accidente* viene da *accedo*, per indicare che per esistere ha d'uopo di accostarsi, diciam così, ad una sostanza.

*me*, a sento ugualmente l'atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io sento il soggetto incognito della penna con cui scrivo, e sento ancora la solidità che riguardo come una qualità di questo incognito soggetto.

Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*.

Esse convengono dunque in ciò che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realtà*.

Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito; egli non li produce, ma li vede. Quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra l'esistenze che sono oggetto del sentimento, ed altre cose che il risultamento della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come *esistenze*. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile ed uno spirito infinito creatore del *me* (connessione che sarà appresso stabilita), egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa *esistente*.

Abbiamo veduto, parlando dell'identità personale, che noi attribuiamo al *me* il *fu* e l'*è* insieme. Ciò vuol dire, che attribuiamo all'essere la *sussistenza*. Ma non possiamo attribuire alle modificazioni il *fu* e l'*è* insieme, ma l'uno o l'altro. Perciò riguardiamo le modificazioni come inerenti al soggetto.

Se i metafisici avessero fatto attenzione che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza*; e che le nozioni di sussistenza e d'inerenza sono semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempiuto le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza avrebber detto: *Io sono un essere, e vi sono in me de' modi del mio essere.* L'essere ed il modo di essere son dunque due dati che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo, l'*esistenza sussistente* e l'*esistenza inerente*.

Le nozioni di esistenza, sussistenza, inerenza sono semplici, e perciò non definibili.

§ 35. Alcuni filosofi dicono che la modificazione non è altra cosa che la sostanza stessa esistente in un dato modo. Questa maniera di parlare è assurda. Se il modo fosse la cosa modificata, esso sarebbe insieme la sostanza ed il modo. L'analisi stessa dell'espressione *cosa modificata*, fa vedere che non si può identificare il modo colla sostanza: cosa modificata significa una cosa in cui vi è una modificazione. La modificazione è dunque una realtà; essa non è mica un essere, ma un modo di essere. I miei voleri non sono certamente un nulla: essi son cose reali, essi son modi del mio essere; e perciò sono inerenti al *me*, e lo modificano.

Concludiamo: 1.° noi abbiamo una nozione della sostanza; 2.° questa nozione è oggettiva e reale, e deriva dalla meditazione su i sentimenti; 3.° le nozioni di esistenza, di sussistenza ed inerenza, che risultano dall'analisi della nozione della sostanza, son semplici e non si possono definire.

§ 36. L'ignoranza dell'essenze reali degli esseri unita alla curiosità naturale all'uomo fa sì che i filosofi non trovino un limite alle loro quistioni. La sostanza, sebbene provi diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e delle cose passeggiere che incominciano in essa e cessano in seguito. Ora si può domandare: questa cosa costante è ella la sola esistenza sussistente, o pure un insieme dell'esistenza sussistente e dell'esistenza inerente? Ecco una quistione. Se ne può fare un'altra: la sostanza sola senza alcuna modificazione, sia costante, sia variabile, può essa esistere? vale a dire, può darsi un'esistenza sussistente senza una esistenza inerente?

Il P. Buffier risponde così alla prima quistione:

Si domanda se una sostanza e la sua modificazione possono scambievolmente essere l'una senza l'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, ed essa non le è affatto essenziale, questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo modificato attualmente dal moto può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale* o *accidente*. Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiere fa parte di ciò che è essenziale alla cosa, una tal cosa non potrebbe essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebbe essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente nel suo stato naturale il fuoco non consiste in parti di materia in moto, e queste modificazioni possono chiamarsi *essenziali* (1). Ma parmi che sia possibile che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente.

Esamineremo la seconda quistione allora che tratteremo dell'assoluto.

§ 37. Ma abbiam noi l'idea di *causa*, e com'ella ci viene? Abbiam detto nel § antecedente che, quando lo spirito scovre una connessione fra

(1) Trattato delle prime verità, II. part., cap. XXII.

l' esistenze che sono oggetto del sentimento, e l'oggetto di una nozione che è il risultamento della meditazione su quest' esistenze, egli pone questo ultimo oggetto fra l' esistenze. Ma abbiam noi l'idea della *connessione*, e può essa trarre la sua origine dai sentimenti? Ecco, giovanetti, una ricerca molto importante.

Davide Hume, filosofo inglese, ha negato che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose. Tutti gli avvenimenti della natura, ha egli detto, ei si mostrano in congiunzione, non mica in connessione. Se un corpo in moto ne incontra un altro in riposo, questo secondo si muoverà ancora; ora qui non vediamo, dice il filosofo citato, altra cosa se non che due fatti l'uno al seguito dell'altro; il moto del primo corpo che tocca il secondo seguito dal moto del secondo. Ma fra il moto del primo e quello del secondo non vi scorgiamo alcuna connessione necessaria. Io vedo, per esempio, sopra un bigliardo una palla che si muove in linea diritta per andare ad urtarne un'altra che è in quiete; io voglio ancora supporre che mi venga accidentalmente allo spirito, che l'effetto del contatto o dell' impulso sarà un moto prodotto nella seconda palla, io domando, dice Hume, se non avessi potuto calla stesso diritto concepire molti altri avvenimenti totalmente differenti che avrebbero potuto risultare da questo impulso? Non poteano forse ambedue le palle restare in un'assoluta quiete? Non poteva la prima ritornare in linea retta com' era venuta? Non poteva riflettersi seguendo una qualunque altra direzione? Codeste supposizioni nulla hanno di assurdo, nè d' inconcepibile; perchè dunque adotteremo noi l'una in preferenza delle altre? Che si argomenti a *priori*, cioè indipendentemente dall' esperienza tanto quanto si vorrà, non si giungerà mai allo stato di render ragione di una simile preferenza. Una pietra o un pezzo di metallo è sostenuto in aria; toglietegli il suo sostegno, cadrà. Ma a considerare la cosa a *priori* che cosa troviamo noi nella situazione della pietra che possa farci nascere la nozione di *in basso*, piuttosto che in quella di *in alto*, o di tutt' altra direzione? Si conclude da queste osservazioni che l'idea di connessione necessaria fra due cose non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni (1).

Dopo d' aver veduto, continua Hume, che le azioni degli oggetti, i quali colpiscono i sensi, non ci dànno questa idea di connessione necessaria, esaminiamo se essa ci può pervenire meditando su le operazioni dell' anima; non è necessario, si dirà, che un atto di volontà per muovere i nostri membri, o per eccitare una nuova idea nel nostro spirito: l'intima coscienza ci attesta questa efficacia della volontà; da ciò deriva l' idea di connessione. Noi troviamo di fatto sì fatta connessione fra gli atti della nostra volontà ed alcuni moti del nostro corpo; ed egualmente la troviamo fra gli atti della volontà ed alcuni pensieri del nostro spirito. Ma qui, replica il nostro filosofo, si conclude malissimo: queste osservazioni ci manifestano solamente che gli atti della volontà sono seguiti da alcuni moti delle nostre membra; vediamo dunque ancora qui degli avvenimenti che sono l' uno al seguito dell' altro, e che sono perciò congiunti, non mica connessi; vale a dire che lo spirito non iscovre fra di essi un legame necessario, in modo che posto l'uno non si vegga una contraddizione nel non seguimento dell' altro: lo stesso dee dirsi riguardo all' influenza della nostra volontà su i nostri pensieri: noi non vediamo qui altra cosa, dice Hume, che un fatto al seguito di un altro fatto: io voglio meditare su di una proposizione di geometria; tosto una serie di pensieri segue questo atto della mia volontà; ma fra questo atto ed i pensieri che seguono io non vi trovo alcun legame necessario, in modo che indipendentemente dall'esperienza io possa conoscere *a priori* l' uno tosto che conosco l' altro; i fatti son dunque qui ancora in congiunzione, non mica in connessione.

§ 38. Hume ha ommesso l'osservazione di alcuni fatti importanti, i quali gli avrebbero scoverto il suo errore.

La sensazione si mostra alla coscienza come distinta dall' essere che sente e dall' oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell' essere ella racchiude nella sua nozione una connessione coll' essere; se essa è un sentire, è legata coll' oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente un *fuor di me*, si trova dunque la connessione fra due esistenze, cioè 1.° fra il soggetto e la modificazione: 2.° fra le sensazione e l'oggetto sentito.

Inoltre lo spirito nei raziocinio percepisce una connessione fra l' illazione e le premesse; senza questa percezione egli non direbbe *dun-*

(1) Si vede la relazione di Anselmo Feuerbak sopra Gaspero Hauser, trovato il 28 maggio 1828 per le vie di Norimberg, in uno stato simile a quello di un fanciullo di pochi mesi, sebbene avesse 17 anni. Se il fatto è vero, mostrerebbe tra molte altre cose interessanti, che relativamente alla nozione di causa e di effetto era colui quai suppone Hume che debba essere chi per una ripetuta esperienza non ha ancora appreso ciò che deve succedere, poste alcune condizioni, posti alcuni oggetti in *congiunzione*, ecc.

*qua*; nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio si può ancora trovare l'origine dell' idea della connessione. Nella logica pura vi feci vedere che non possono esservi raziocinii empirici, e che tutti i raziocinii debbono essere o *puri* o *misti*: la ragione di ciò si è che vi dee essere la connessione fra l'illazione e le premesse; poichè senza di ciò non vi sarebbe raziocinio. Nel fatto complesso del raziocinio noi troviamo dunque due fatti non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione; questi due fatti sono le premesse e l'illazione, le conoscenze primitive e le conoscenze dedotte. Il sentimento del raziocinio è dunque sufficiente a somministrarci l' idea di una connessione necessaria fra due fatti della natura. Leggete li § 53 della logica pura. Io dissi connessione necessaria; ma questo aggiunto di necessaria si potrebbe riguardare come superfluo; poichè i fatti sono in connessione sempre che non si può ammetter l' uno senza ammetter l'altro: altrimenti sarebbero solamente in congiunzione. In rigore tutte le conoscenze necessarie ci offrono de'fatti in connessione.

Il sentimento del *me* che ragiona o che deduce una conoscenza da altre conoscenze, è il sentimento del *me* che fa esistere in lui una conoscenza, cioè una modificazione. Similmente il sentimento di un *fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito che mi modifica, cioè che fa esistere in me una sensazione, la quale è una mia maniera di essere. Gli oggetti di questi due sentimenti convengono in ciò, che ciascuno è un soggetto, il quale fa esistere una modificazione. A quel soggetto che fa esistere qualche cosa io do il nome di *causa efficiente*. Ciò che la causa efficiente fa esistere si chiama *effetto*. Concludiamo dunque contro di Hume; 1.° che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose; 2.° che abbiamo l' idea della causa efficiente; 3.° che tali idee traggono l' origine dai sentimenti.

Quest' analisi vi fa conoscere che vi ha una connessione fra la causa efficiente e l' effetto. Hume, il quale nega che noi abbiamo l' idea di connessione, nega ugualmente che noi abbiamo un' idea della causa efficiente: egli definisce la causa in due modi: 1.° *la causa è un oggetto talmente seguito da un altr' oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo sono seguiti da altri oggetti simili al secondo.* Noi diciamo che il moto di una palla che ne incontra un' altra in riposo è la causa del moto di questa seconda, perchè un moto simile in un' altra palla simile urtante è seguito da un moto simile in un'altra palla simile urtata. Noi diciamo che il fuoco il quale ci riscalda è la causa del sentimento del calore che in noi si desta, perchè la presenza di un altro corpo simile a questo che noi chiamiamo *fuoco* è seguita da un sentimento simile a quello che noi diciamo *calore*; 2.° la veduta di una cosa risveglia nell'anima l' idea dell'effetto, perciò la causa, dice Hume, può definirsi così: *un oggetto talmente seguito da un altr'oggetto, che la presenza del primo fa sempre pensare al secondo.* La caduta di un vaso di vetro su di un corpo duro è la causa della rottura del vaso; perchè l' idea della caduta di questo vaso è associata a quella della sua rottura, e la presenza del primo fatto fa sempre pensare al secondo. In queste definizioni il filosofo inglese prescinde dalla connessione tra la causa e l'effetto, condizione essenziale alla nozione della causa efficiente; egli ne prescinde, perchè ha creduto impossibile il ricavarne l'idea da' sentimenti. Noi abbiamo fatto vedere la falsità di questo pensamento, e perciò siamo nel diritto di rigettare l' idea della causa che questo filosofo ci presenta.

§ 39. Nell' esame dell' influenza della volontà su la nostra facoltà di conoscere, e sul nostro corpo, Hume ho tralasciato una distinzione importante, la quale sola avrebbe potuto distruggere il suo errore. Fa d' uopo distinguere due specie di atti: alcuni sono chiamati *atti eliciti*, oltri *atti comandati*: i primi sono i voleri dell'anima, i secondi sono i cambiamenti che avvengono o nell'anima stessa o fuor di lei in seguito di questi voleri. Quando cammino è necessario che vi sia nel mio spirito l' atto di voler camminare, ed è ancora necessario che questo atto sia seguito dal moto del camminare: il voler camminare è un *atto elicito*, il camminare è un *atto comandato*. Vi sono due specie di atti comandati: la prima comprende tutti que' pensieri che si chiamano volontarii, e che cominciano, continuano o cessano secondo il nostro volere, cioè in seguito dello stesso; la seconda comprende tutti que' moti del nostro corpo che si chiamano eziandio volontarii, e che cominciano, continuano o cessano in seguito de' nostri voleri. Si riguardano pure come atti comandati tutti i moti che avvengono ne' corpi esterni in seguito di certi moti volontarii nel nostro corpo; così quando io spingo in alto un sasso, questo moto del sasso avviene in seguito di un certo moto della mia mano; e questo moto della mia mano avviene in seguito del mio volere. Ne' nostri voleri fa d' uopo distinguere gli atti del volere dagli *oggetti voluti*: gli atti del volere sono gli *atti eliciti*, gli oggetti voluti sono gli *atti comandati*. Premessa questa importante distinzione, io concedo ad Hume che noi non vediamo alcuna connessione necessaria fra gli

atti eliciti e gli atti comandati; ma che in ciò scorgiamo solamente dei fatti al seguito di altri fatti. Noi non iscorgiamo mica la necessità che al volere alcuni pensieri nel nostro spirito questi pensieri debbano seguire; nè che al volere alcuni moti nel nostro corpo questi moti debbano seguirne; noi osserviamo solamente che ciò avviene, ma non già che è necessario che avvenga. Ma il signor Hume confessa che i voleri sono atti dell' anima, perchè la coscienza come tali li sente; ora il sentire degli atti è sentire un agente, è un sentire un principio attivo che li produce. La coscienza, o per dir meglio, la meditazione su di ciò che ci presenta la coscienza, ci dà dunque la nozione di *causa efficiente*, di *principio attivo*, di *agente;* denominazioni tutte che mi sembrano denotare la stessa cosa; ed il sistema di Hume su la causalità è distrutto. Ma come lo spirito produce il volere? ciò è incomprensibile per noi. È questo un fatto primitivo ed inesplicabile, perchè ignoriamo l'essenza dello spirito, e non sappiamo determinatamente in che cosa consiste la natura di questo principio del volere: noi non ne abbiamo che una nozione indeterminata, che determiniamo non già considerandola in sè stessa, ma nei suoi effetti che sono i voleri. Ma sebbene non vediamo nella nozione de' nostri voleri la loro efficacia, questa efficacia, come mostreremo in altro luogo, ci vien mostrata dalla esperienza interna.

§ 40. Alcuni filosofi ammettendo che noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e riconoscendo Dio qual causa efficiente dell' universo, non ammettono cause efficienti nella natura, e distinguendo perciò la causa efficiente o metafisica, dalla causa fisica, adottano per quest' ultima le due definizioni di Hume che abbiamo rapportato.

L' anima è distinta dal corpo; ella è una sostanza spirituale; intanto ad alcuni atti della sua volontà corrispondono costantemente alcuni moti nel suo corpo; e ad alcuni moti nel suo corpo corrispondono costantemente alcune date sensazioni nell'anima. Così io voglio muovere il mio braccio, ed il mio braccio finchè sarà nello stato di sanità, e non impedito da una causa esterna, si muoverà costantemente secondo il volere dell'anima: i corpi esterni producono alcuni moti su i nostri organi sensorii; questi moti si trasmettono al cervello, ed a tali moti nel cervello corrispondono alcune date sensazioni. A questa corrispondenza degli atti della volontà co' moti del corpo e de' moti del corpo colle sensazioni nello spirito, si dà il nome di *Commercio*. Vi ha dunque un commercio fra lo spirito ed il corpo.

Ma, seguono i filosofi de' quali esponiamo l' opinione, che cosa mai hanno di simile i voleri dell' anima coi moti del corpo, ed i moti del corpo colle sensazioni dell'anima? Qual rapporto possiamo noi concepire fra fatti di natura cotanto diversa ed opposta? Noi siamo qui obbligati a non riconoscere fra tali fatti alcuna connessione possibile: lo spirito non può dunque essere, conchiudono questi filosofi, la causa efficiente di alcun moto nel corpo; nè il corpo la causa efficiente di alcuna sensazione nello spirito. Intanto siamo obbligati di ammettere una corrispondenza costante fra certe modificazioni dello spirito e certe modificazioni del corpo, il che vale quanto dire, un commercio fra lo spirito ed il corpo. Or come debbesi spiegare un tal commercio? Iddio, dicono questi filosofi, all'occasione de' voleri dello spirito produce certi dati moti nel corpo, ed all' occasione di certi moti nel corpo produce certe sensazioni nello spirito; questo modo di spiegare il commercio fra lo spirito ed il corpo, e che si attribuisce a Malebranche, si chiama il *sistema delle cause occasionali;* perchè, secondo questo sistema, le modificazioni dello spirito sono solamente la occasione di alcune modificazioni nel corpo, ed alcune modificazioni nel corpo solamente le occasioni di alcune modificazioni nello spirito. Malebranche ha reso generale il suo sistema delle cause occasionali: egli ha rigettato le cause efficienti meccaniche. Se il corpo A urta il corpo B, e questo secondo si muove, il filosofo citato insegna che il corpo A non dee esser mica riguardato come la causa efficiente del moto di B; ma che Dio il quale muove A, all'occasione del moto di A muove ancora B, secondo certe leggi generali che il Supremo Motore ha stabilito nella sua sapienza. Così, secondo questo sistema, il moto del corpo A, che urta il corpo B, è solamente l'occasione del moto che Dio produce in B.

Altri filosofi spiegano altrimenti il commercio fra lo spirito ed il corpo, e per dir la cosa altrimenti fra il *me* e la natura. Le modificazioni dello spirito, eglino dicono, non sono in connessione colle modificazioni del corpo; ma le modificazioni dello spirito attuale dipendono dalle antecedenti modificazioni dello spirito: similmente le modificazioni attuali del corpo dipendono dalle modificazioni antecedenti. Ciò si esprime da questi filosofi dicendo che lo stato presente dello spirito ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente, e lo stato presente contiene la ragion sufficiente dello stato che segue: i fatti della natura sono qui in connessione; ma questa connessione esiste fra fatti analoghi dello stesso soggetto. Vi ha una con-

nessione fra le modificazioni dello spirito, e ve ne ha una fra quelle del corpo, ma non ve ne ha alcuna fra quelle dello spirito e quelle del corpo. Intanto si tratta per lo appunto di spiegare questa corrispondenza che si vede costantemente fra le modificazioni dello spirito e quelle del corpo, in modo che ai voleri dell'uno corrispondano i moti nell'altro, ed ai moti nell'altro corrispondano sensazioni nel primo. Per ispiegarlo i filosofi, de' quali parliamo, ricorrono alla preordinazione di Dio. Dio, dice Leibnitz, autore di questo sistema, creò nel principio del mondo infiniti spiriti ed infinite macchinette umane: in ciascuno spirito pose una forza rappresentatrice dell'universo, la quale ordinatamente sviluppandosi rappresenta successivamente in diversi moti tutto l'universo, e ciascuna sua modificazione, non diversamente da ciò che farebbe un grandissimo specchio, innanzi al quale questo mondo si avvolgesse con passo ordinato e costante: ciascuno stato dello spirito nasce dall'antecedente. Similmente impresse in ogni macchinetta una forza motrice, pel cui sviluppo viene il corpo nostro a fare tutto quello che si vede fare agli uomini, in modo che lo stato attuale del corpo dipende dallo stato antecedente. Sceglie poi Dio fra i corpi e gli spiriti quelli che van di concerto, e gli unisce, cioè unisce quello spirito i cui voleri hanno per oggetto alcuni dati moti, e quel corpo che fa per la sua costruzione i moti corrispondenti a tali voleri e i moti corrispondenti alle sensazioni. Lo spirito non agisce su questo nostro corpo, nè il corpo su lo spirito. Se fossero disgiunti farebbero quel medesimo che fanno ora uniti in forza della loro natura, perchè son due *automi*, i quali si modificano per intrinseco principio. Leibnitz chiama questo suo sistema *armonia prestabilita*.

Il comune degli uomini e de' filosofi spiega il commercio fra lo spirito ed il corpo per una influenza fisica dell'uno su l'altro e dell'altro su l'uno. Lo spirito, secondo questa opinione, agisce sul corpo ed il corpo su lo spirito: il primo muove il corpo per mezzo della sua volontà, ed è in questo modo la causa efficiente di que' moti che chiamansi volontarii; il secondo modifica lo spirito facendo in lui quelle impressioni che chiamansi sensazioni: questo è il sistema dell'*influsso fisico* e della causalità reciproca.

Non è questo il luogo d'intraprendere l'esame degli esposti sistemi. Debbo solamente avvertirvi che queste diverse opinioni niente detraggono alle spiegazioni che abbiam dato delle idee di connessione e di causa efficiente. Tanto nel sistema delle cause occasionali che in quello della armonia prestabilita si suppone la relazione di causalità e la realtà della causa efficiente. La corrispondenza dei moti del corpo coi pensieri dello spirito si riguarda come un effetto della divina volontà.

§ 41. La causa efficiente è un agente; ed un agente si riguarda dallo spirito come un essere; non si dee dunque distinguer la causa efficiente dall'essere, o sia dalla sostanza. Rientrando in noi stessi osserviamo che l'io si mostra alla coscienza di sè stesso, come una causa efficiente de'suoi voleri ed insieme come una sostanza.

È incontrastabile che i miei voleri mi appartengono, e son cose interne a me. Ma ciò vuol dire che essi mi modificano, o sia che modificano il *me* agente. Ciò è lo stesso che dire, che i miei voleri sono modi del *me*, e che in conseguenza l'*io* è il soggetto d'inerenza de'miei voleri. Ciò vale ancora quanto dire, che l'*io* è una sostanza. La nozione di agente o di causa efficiente non è mica una nozione relativa ad un soggetto d'inerenza; essa è dunque la nozione di una sostanza. *Ogni causa efficiente è dunque una sostanza.*

La nozione di *forza* è la nozione di una causa efficiente; poichè il vocabolo di *forza* non può presentare altra nozione che quella di un principio di azione, cioè di un agente; ed un agente, come abbiamo or ora veduto, è una sostanza.

Alcuni metafisici dicono che le sostanze son dotate di una forza; questo linguaggio presenta un assurdo: poichè esso fa intendere che una sostanza sia la forma di un'altra sostanza. Per parlare con maggior precisione bisogna dire, che *ogni forza è una sostanza.*

§ 42. Le nozioni di *azione*, di *passione*, di *agente*, di *paziente*, sono idee essenziali all'intendimento umano, e si trovano espresse in tutte le lingue.

I metafisici hanno creduto di definire l'azione così: *l'azione è un modo dell'essere che deriva, o ha la ragion sufficiente nell'essere stesso, di cui è modo.* Eglino han definito la *passione* in quest'altra maniera: *la passione è un modo di essere che deriva, o ha la ragion sufficiente in un essere diverso da quello di cui è modo.*

Io osservo che queste definizioni non ci fanno conoscere la natura dell'azione. Se noi chiamiamo *azioni* i nostri voleri, siccome questi sono effetti, siam obbligati a riguardarli come prodotti dall'azione di una causa; ed allora avremo azione di azione, e così all'infinito, senza sapere dove arrestarci; poichè saremo sempre obbligati di assegnare la causa di questo modo e di questo effetto che chiamiamo azione. Io credo che sarebbe un parlare più preciso il distinguere l'*atto* dall'azione che fa esistere l'*atto*; e riguar-

dare l'*azione* o l'*efficienza* dell'agente come una nozione semplice ed indefinibile. Così si direbbe che i miei voleri sono gli atti che derivano dall'*efficienza* del *me*. Questa dottrina si trova ampiamente sviluppata nelle mie lezioni di metafisica.

§ 43. La scuola di Leibnizio chiama *ragion sufficiente ciò da cui si intende, perchè una cosa è piuttosto che non è; e perchè è tale piuttosto che non un'altra.*

Essa insegna che *niente esiste, o avviene senza una ragion sufficiente;* e chiama questa proposizione, *il principio della ragion sufficiente.*

Insegna inoltre questa scuola, che *nell'analisi di ciascuna verità contingente si giunge subito al principio della ragion sufficiente.* Se chiedete, dice Storchenau, perchè son vere le seguenti proposizioni: il mondo esiste; Cajo è erudito, ammalato, sano; un globo di piombo posto nell'acqua scende al fondo; le laminette di piombo vanno a galla sull'acqua, ed altre simili, sempre e subito ritrovate che vi è qualche cosa, la quale fa sì che al mondo conviene l'esistenza, a Cajo l'erudizione, il morbo, la sanità, ecc.

L'autore citato pone inoltre le seguenti proposizioni: *Ogni verità contingente si dimostra per mezzo del principio della ragion sufficiente, che è il primo principio di tutte le verità contingenti.* Poichè siccome ogni verità contingente, dice l'autore citato, si risolve in ultima analisi nel principio della ragion sufficiente, segue che, convertendo l'analisi in sintesi, ogni verità contingente può dimostrarsi per mezzo del principio della ragion sufficiente (1).

§ 44. Facciamo su l'esposta dottrina alcune osservazioni per evitare gli equivoci e gli errori. Vi sono alcune verità primitive di fatto o contingenti; se esse son primitive, non possono esser dedotte, e perciò sono indimostrabili. La proposizione dunque che tutte le verità contingenti si possono dimostrare per il principio della ragione sufficiente, è evidentemente falsa.

Le verità primitive contingenti ci son date dall'esperienza immediata; ma se la nostra conoscenza su l'esistenza delle cose non fosse poggiata che su la sola esperienza immediata, ella sarebbe molto limitata, ella non oltrepasserebbe la circonferenza delle nostre passate e presenti modificazioni. Si cerca dunque di sapere: possiamo noi da un'esistenza, ch'è l'oggetto immediato dell'esperienza, venire in cognizione di un'altra esistenza che sotto l'esperienza non cade?

§ 45. « I raziocinii » osserva il signor Hume, « che noi formiamo sulle cose di fatto sembrano avere tutti per fondamento la relazione « che ha luogo fra le cause e gli effetti. Ella « è in effetto la sola che possa trasportarci « di là dell'evidenza che accompagna i sensi e « la memoria. Domandate ad un uomo, perchè « egli crede un fatto che passa nei luoghi, ove « egli non è; per esempio che il suo amico soggiorni nella campagna, o che viaggi in Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto, « allegherà una lettera che ha ricevuto da lui, « delle risoluzioni che gli ha veduto prendere, « delle promesse che gli ha inteso fare. Io trovo in un'isola deserta una mostra, o qualche « altra opera di meccanica; subito concludo che « questa isola è stata scoverta prima che io vi « approdassi. Tutti gli altri raziocinii che concernono dei fatti sono della stessa natura, vi « si suppone tuttora un legame fra il fatto presente e quello che se ne deduce per modo « di conseguenza. Se non vi fosse del legame, « tutte le nostre deduzioni sarebbero precarie. « Perchè una voce articolata ed un discorso « ragionevole inteso in un luogo tenebroso mi « assicurano eglino della presenza di un uomo? « Ciò avviene, perchè questi sono degli atti attaccati all'organizzazione umana. Fate l'analisi di tutti i raziocinii di questa specie, voi « li troverete tutti poggiati su la relazione che « sussiste fra le cause e gli effetti; questa relazione si presenterà sempre o prossima o lontana, o diretta o collaterale. Così il calore e « la luce sono effetti collaterali del fuoco, e si « può legittimamente inferire l'esistenza dell'uno dall'esistenza dell'altro (1). »

Fin qui l'autore ragiona esattamente. Se di fatti fra due esistenze non vi fosse alcun rapporto, noi non potremmo giammai da una esistenza manifestataci dall'esperienza venire in cognizione dell'altra esistenza che l'esperienza non ci manifesta. Or questo rapporto non può consistere che nell'essere le due esistenze o l'una causa dell'altra, o tutte e due effetti collaterali di una stessa causa. Togliete questa scambievole o comune dipendenza fra le due esistenze, vi sarà impossibile di conoscere l'una per mezzo dell'altra, e sarete limitato nelle vostre conoscenze al piccolo circuito delle vostre esperienze.

Vi sono dunque degli effetti nella natura che, essendoci presentati dall'esperienza, ci menano a scovrire delle verità contingenti, le quali esprimono certi fatti che sono le cause de' dati effetti. Ma sarebbe un errore il credere che di tutti gli effetti noi possiam conoscere le cause naturali; e quindi ciò maggiormente conferma

(1) Storchenau, *Ontolog.* Cap. 2.

(1) Hume, loc. cit.

esser falso che tutte le verità contingenti si possono in ultima analisi risolvere nel principio della ragion sufficiente: e che ancora per mezzo di questo principio si possono dimostrare.

§ 46. Il modo in cui è espresso il principio della ragion sufficiente ha dato motivo ad alcuni errori de' metafisici, dei quali errori parleremo appresso.

Il principio contiene che di ogni cosa esistente si dee cercare la ragion sufficiente; quindi essendo Dio una cosa esistente i metafisici della stessa scuola han detto che vi è la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio: ma siccome nulla vi è di esistente prima di Dio, i metafisici sono stati obbligati a riporre la ragion sufficiente dell'esistenza di Dio nella possibilità intrinseca di esso; e così per una assurdità manifesta han fatto derivare l'esistenza da ciò che non è esistente. Il principio doveva dunque esprimersi a questo altro modo: *nulla incomincia od esistere senza una causa che lo faccia esistere*, o sia: *non vi è l'effetto senza la causa*. Verità ricevuta da tutti gli uomini e da tutti i filosofi. Inoltre non si doveva dire che la ragion sufficiente è ciò donde si può intendere, perchè una cosa avvenga. Ma si doveva dire che è ciò che fa che la cosa avvenga; poichè l'umano intendimento, sebbene conosca la causa di alcuni effetti, pure è incomprensibile per lui il modo con cui la causa produce gli effetti.

## CAPO V.

### Delle idee del tempo e dello spazio

§ 47. È certo che noi abbiamo l'idea della durata. Or quale è l'origine di quest'idea? Locke pretende che essa ci viene dall'idea della successione delle nostre interne modificazioni; e che questa idea di successione ci viene dalla riflessione sul nostro *me*. La riflessione, dice questo filosofo, che noi facciamo su la serie delle differenti idee che compariscono l'una dopo l'altra nel nostro spirito, ci dà l'idea della successione, e noi chiamiamo *durata* la distanza di due parti quali che sieno di questa successione. Per meglio comprendere ciò chiamiamo la distanza di un'idea dalla prima che le succede un elemento della durata, dalla seconda due elementi, e così di seguito.

§ 48. Reid fa la seguente obbiezione contro di questa dottrina di Locke. Se dieci di questi elementi costituiscono o compongono una durata, un solo elemento è ancora una durata, altrimenti la durata sarebbe composta di parti che non avrebbero alcuna durata, il è che impossibile. Ora egli non vi ha alcuna successione d'idee in questi elementi; poichè essi sono gl'intervalli che separano le idee successive, ed intanto questi elementi hanno della durata, è dunque evidente che l'idea di durata è indipendente da quella della successione.

Si aggiunga a ciò, che per poter aver l'idea della successione fra due modificazioni che per chiarezza chiamo *A* e *B*, è necessario di riguardar la modificazione *B*, come posteriore alla modificazione *A*. Ora non può la modificazione *B* riguardarsi come seconda relativamente alla modificazione *A*, se questa non si riferisce ad un istante di tempo antecedente a quello a cui si riferisce la modificazione *B*; l'idea del tempo o della durata è dunque una condizione necessaria per esser possibile l'esperienza della successione delle modificazioni che hanno luogo in noi. Lungi dunque da poter derivare l'idea del tempo dalla successione delle nostre modificazioni, una tal successione non può sperimentarsi senza l'idea del tempo o della durata. L'idea della durata sembra in conseguenza un'idea che non può derivare immediatamente dall'esperienza.

L'idea dello spazio ha delle similitudini con quella del tempo, e dobbiamo paragonarle insieme.

§ 49. L'idea dell'estensione è un'idea più semplice dell'idea generale del corpo. Il corpo, secondo abbiamo detto del § 17, è un'estensione figurata, solida, impenetrabile, divisibile, mobile e capace di ricevere, oltre del moto suo proprio e naturale, altri moti dal di fuori. Ora se lo spirito prescinde dalla figura, dalla solidità, dall'impenetrabilità, divisibilità e mobilità, gli rimane l'idea sola di estensione; questa estensione è forse lo *spazio puro*?

Su l'origine di questa idea dello spazio i filosofi muovono molte quistioni. In primo luogo sembra che l'idea dello spazio puro sia un'idea distinta da quella dell'estensione del corpo, e che lo spazio si riguardi come il luogo de'corpi. Noi, potrebbe dirsi, non solamente prescindiamo nell'idea dello spazio puro dalle proprietà che si trovano nell'estensione de'corpi, ma siamo forzati di attribuirgli proprietà contraddittorie. L'estensione de' corpi è impenetrabile; lo spazio puro è penetrabile. Supponghiamo che Dio annienti tutti i corpi che si trovano in una stanza senza che le pareti cambino la situazione rispettiva. In questa supposizione è necessario ammettere che vi sia una distanza vôta, cioè uno spazio vôto fra le pareti di cui parliamo, e che questo spazio era occupato da' corpi che esistevano prima del supposto annientamento. Noi abbiamo dunque l'idea di una *estensione penetrabile*. Ma senza ricorrere all'annientamento di alcun corpo particolare, io domando, dirà Locke, se un uomo non può mica avere l'idea

del moto di un sol corpo, senza che alcun altro corpo succeda immediatamente nel suo luogo. È evidente, soggiunge lo stesso filosofo, che egli può molto bene formarsi quest'idea, perchè l'idea del moto in un certo corpo non racchiude affatto l'idea del moto in un altro corpo. Ciò supposto, il luogo che il corpo abbandona muovendosi, ci dà l'idea di uno spazio puro privo di solidità, nel quale un altro corpo può entrare senza che alcuna cosa vi si opponga. Similmente l' estensione dei corpi è divisibile, e l'estensione penetrabile, che siamo stati forzati di supporre, è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando alcune parti che facevano prima una quantità continua; e dividere mentalmente è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l'una dall'altra, ciò che non può farsi se non che nelle cose che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe convenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio come uguale, per esempio, ad un piedo senza pensare il resto. Ma non è ciò fare una divisione mentale; poichè bisognerebbe che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall'altra che la termina; il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell' estensione del corpo sono mobili: ma le parti dello spazio puro sono immobili: ciò che segue dall' essero lo spazio indivisibile. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da sè stesse.

Pare dunque doversi concludere che l'idea dello spazio puro sia distinta dalla idea dell'estensione de' corpi.

Condillac fa su l'oggetto la seguente osservazione. Lo spazio puro, egli dice, non è altra cosa che un' idea astratta. Il segno a cui si possono conoscere queste sorte d'idee si è, che non si possono avere se non per mezzo di differenti supposizioni. Come fanno esse parti di qualche nozione complessa, lo spirito non saprebbe formarle se non che cessando di pensare alle altre idee parziali, alle quali esse sono unite: a ciò per lo appunto l' obbligano le supposizioni, sebbene di una maniera artificiosa. Allora che si dice: *supponete un corpo annientato, e conservate nella stessa distanza ove essi erano quelli che lo circondano*, invece di concludere l'esistenza dello spazio puro, dovremmo solamente inferire che possiamo continuare a considerare l' estensione nel tempo che non consideriamo le altre idee parziali che abbiamo del corpo. Ma da ciò non segue che vi sieno nella natura esseri i quali corrispondano a ciascuna delle nostre idee parziali. È da temere che non sia questo un effetto della nostra immaginazione, la quale, avendo supposto un corpo annientato, è obbligata di fingere una spazio fra i corpi che lo circondano. Può avvenire che lo spirito non si faccia una idea astratta dello spazio, se non perchè conserva l' estensione stessa de' corpi che egli suppone rientrati nel nulla (1).

§ 50. Ma questa spiegazione di Condillac non è interamente soddisfacente. L'idea dello spazio puro si presenta allo spirito come necessaria. Noi possiamo concepire annientati tutti i corpi; ma non possiamo immaginare annientato lo spazio. Fa d'uopo rendere ragione di questa necessità o di questa permanenza dell'idea dello spazio nell' annientamento che immaginiamo di un corpo che l'occupa. Lo stesso dee dirsi del tempo. Supponendo annientato tutte le cose di questo mondo, non possiamo immaginare annientata la durata e il tempo.

Più, noi non possiamo immaginare limiti nè allo spazio, nè al tempo; lo spazio immenso o la durata infinita e senza principio sembrano due idee indelebili dal nostro spirito.

Dobbiamo dunque cercare di render ragione di questi fatti.

La scuola di Kant pretende che queste idee sono necessarie, perchè sono *a priori* in noi e soggettive.

Ma non potrebbe assegnarsi un'altra origine della loro necessità?

§ 51. Vi è forse una durata distinta dalle cose che esistono? Una tal durata mi sembra impossibile: è essa un essere, o un modo di essere? Se è un essere, non può essere comune a tutte le cose. Un essere non è che esso; bisognerebbe in tal caso riguardar tutte le altre cose come modi di un essere che si succedono in esso; in tal caso noi siamo obbligati ad immaginar quest'essere come una cosa che dura, cioè ad immaginare che esso esiste nel tempo o nella durata. Inoltre la sostanza si riguarda da noi come una cosa permanente; laddove la durata si riguarda come composta di parti successive che nascono dal nulla, e ricadono di nuovo nel nulla. La durata passata non è più, e noi riguardiamo il nostro *io* come permanente; se esso fosse stato un modo di essere della durata passata, si sarebbe annientato con questa. La durata non è dunque un essere, una sostanza.

Sarebbe forse un modo di essere? Se è un modo di essere appartiene particolarmente all'essere di cui è modo; o così una durata comune a tutti gli esseri che esistono e distinta

(1) Art de penser, c. VIII.

da essi è una cosa che non può esistere (1).

Clarke dice: la durata è un modo o un attributo: essa è reale; ed è perciò l'attributo di una sostanza reale, cioè della sostanza infinita o di Dio. Questa durata è appunto l'eternità di Dio.

Ma questa dottrina non può sostenersi, ed è combattuta da ragioni decisive. La durata è composta di parti successive: se essa è un attributo di Dio, vi ha dunque in Dio una successione; il che ripugna, come vedremo fra poco, alla nozione dell'assoluto.

Se la durata è un attributo di Dio, questo attributo ha delle parti, o queste parti nascono dal nulla e ricadono nel nulla; Iddio acquista e perde delle cose. Qual sana filosofia può sostenere tali assurdità? Più: come vi sarebbe un attributo, o parte di un attributo comune numericamente a Dio ed alle creature?

Concludiamo: una *durata distinta dalle cose che esistono, e composta d'istanti, o di parti successive, è una cosa impossibile.*

§ 52. Ma quale è l'origine di questa idea della durata in noi? È essa soggettiva o pure oggettiva?

Il sentimento attuale del *me* è legato necessariamente col fantasma del *me* in istati diversi. Questa esistenza passata del *me* in istati diversi non si riguarda dallo spirito come necessaria, poichè di fatto passaggiera, ed il passato è per noi come un nulla. Lo spirito può dunque supporla annientata, e non potendo immaginare attualmente annientato sè stesso nel momento in cui suppone annientate le cose reali successive, gli rimane una successione di cose prive di qualunque qualità, cioè una successione perenne d'istanti, o la duratura uniforme che alcuni filosofi, fra i quali Locke, Clarke, Newton, riguardano come una realtà in sè, e distinta dalle cose particolari che si succedono, e come una cosa in cui i successivi vi hanno esistenza.

È importante di distinguere il legame che l'intelletto pone fra le nostre nozioni, ed il legame che in forza dell'associazione delle idee vi pone l'immaginazione, ed è, in conseguenza necessario di distinguere l'impossibilità d'*intendere*, dalla impossibilità d'immaginare.

Se dalla nozione di un soggetto noi togliamo quella di un predicato che ne fa parte, distruggiamo la nozione del soggetto: ora ponendo una nozione non possiamo insiemo toglierla: quindi il legame fra il soggetto ed il predicato si riguarda in questa supposizione come necessario: poichè il concetto opposto che toglierebbe questo legame non può aver luogo nel nostro spirito, o perciò l'opposto di un giudizio identico e necessario non è intelligibile. Così è impossibile per noi l'intendere, cioè di giudicare che due linee rette chiudono uno spazio, che un triangolo abbia quattro angoli.

L'impossibilità d'immaginare consiste nell'impotenza in cui siamo di separare coll'immaginazione alcune idee che si sono associate costantemente in modo che questa associazione sia divenuta abituale, ed in forza dell'abito naturale. Così noi non possiamo immaginare il *me* senza immaginare il proprio corpo, nè il proprio corpo senza qualche cosa che lo limita: nè possiamo immaginare una cosa limitata quale che siasi senza immaginare ciò che la limita.

L'immaginare consiste nel riprodurre nell'assenza degli oggetti sentiti i nostri sentimenti sia esterni, sia interni; si possono in conseguenza immaginare quelle cose solamente che si sono sentite. Inoltre, quelle cose che costantemente si son sentite insieme, o quando si è contratto l'abito di unire al sentimento di una cosa il fantasma d'un'altra, ci riesce impossibile di separare il sentimento di questa cosa dal fantasma dell'altra, ed il fantasma di una dal fantasma dell'altra. Ciò si vede nell'uso de' vocaboli della propria lingua (1).

I filosofi hanno spesso confuso l'impossibilità d'immaginare coll'impossibilità d'intendere o sia di giudicare; e questa confusione è stata l'infausta sorgente di errori funesti.

§ 53. Ma se questo tempo vôto, questa durata distinta dalle cose non esiste, diremo noi forse che non vi ha alcuna successione nella natura, o, il che vale lo stesso, che non vi è alcun cambiamento? Io dico che il tempo non consiste che nella successione dell'esistenze, che questa successione è reale, o che essa consiste nella causalità. Fa duopo sviluppare questa importante dottrina.

§ 54. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose *A* e *B*, per esempio, di

(1) Ciò che è composto di parti non esistenti non esiste: ora il tempo è composto di parti non esistenti, perchè il passato non è, il futuro non è, il presente è indivisibile, dunque il tempo non esiste indipendente e distinto dalle cose (Vedi Galluppi, Lezioni di Logica e Metafisica, Lez. CXV, o si veda Cesare Baldinotti nella sua opera intitolata *Tentaminum Metaphysicum libri tres.* (Patavii, 1817), e la Metafisica del P. Eduardo Corsini delle scuole pie (Pars. I, cap. V, n. IX).

(1) Perciò, come benissimo dice il nostro A. nelle sue lezioni di Logica o Metafisica (Lez. CXIV), noi possiamo concepire annientato tutte le cose, e perciò possiamo concepire annientata la durata, ma non possiamo immaginare annientate tutte le cose (perchè non possiamo immaginare annientato il nostro essere) e perciò non possiamo immaginare annientata la durata, che si associa inevitabilmente col sentimento del nostro essere.

modo che *B* esiste, perchè *A* esiste, e pure che l'esistenza di *B* suppone come condizione l'esistenza di *A*, egli riguarda *A* come *primo* e *B* come *secondo*. Se poi l'esistenza di *C* è ancora subordinata all'esistenza di *B*, e quella di *D* a quella di *C*, egli riguarderà *C* come *terzo* e *D* come *quarto*, e così di seguito: in tal modo lo spirito acquista l'idea della *successione* e del *tempo*. Il tempo è dunque una serie di esistenze subordinate l'una all'altra. Così la esistenza delle premesse nello spirito è prima dell'esistenza dell'illazione: l'esistenza dell'impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nel nostro spirito; l'esistenza della volontà è prima dell'esistenza de' moti che vi corrispondono nel corpo, e la *priorità* dell'una rispetto all'altra costituisce il tempo.

Se rifletterete su la serie de'fantasmi che suole passare nel vostro spirito, e richiamerete alla memoria la legge dell'associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella psicologia, riconoscerete una serie di pensieri nel vostro spirito, in cui l'uno è perchè l'altro è; e questa serie di fantasmi vi darà l'idea della *successione*, della *durata*, del *tempo*, vocaboli che prendo tutti in uno stesso significato.

Il fondamento della successione è la causalità; la causa nondimeno può essere esterna riguardo al soggetto, in cui la successione ha luogo. Sembra molte volte che non si trovi alcun legame fra i successivi. Un corpo si muove; ne incontra un altro in riposo e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l'incontro è minore di quella che esso avea prima dell'incontro; qual connessione può mai trovarsi fra questi due stati del corpo? Qual connessione fra una velocità maggiore ed una minore? Come dunque può dirsi, per esempio, il corpo *A* si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall'allegrezza alla mestizia: ora qual connessione può mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze legate fra di esse, e che la causalità non sia il fondamento della successione; ma riflettendo su l'oggetto che ci occupa si dileguerà qualunque dubbio.

Se il corpo che prima dell'urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove incontrando un corpo duro di massa uguale con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell'urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità: questa reazione così determinata è appunto la causa efficiente che dà esistenza al moto del corpo urtante con sei gradi di velocità: senza di essa la successione dello stato di sei gradi di velocità a quello di dodici non avrebbe avuto luogo; i dodici gradi di velocità sono intanto una condizione indispensabile acciò il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell'urto; il corpo urtante si muove con dodici gradi di velocità: a questo stato segue la reazione del corpo urtato; questa reazione, sebbene venga dal di fuori, pure segue naturalmente, allorchè si suppone il corpo urtante animato di dodici gradi di velocità, ed in contatto coll'altro corpo; a questa reazione segue lo stato di velocità di sei gradi nel corpo urtante: ecco dunque tre stati legati l'uno all'altro; ed ecco che la causalità costituisce la successione. Se lo spirito è nell'allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere che prova per la perdita di questo dipende dalla notizia che gli viene dal di fuori che gli fa conoscere questa perdita; questa notizia intanto non gli produrrebbe alcun dispiacere, se egli non si trovasse nell'allegrezza per il possesso del bene che perde. Così in tutti i casi la relazione di causalità stabilisce la successione (1).

§ 55. Sembra difficile nella supposizione che non vi sia una durata distinta dalle cose che esistono, lo spiegare in che cosa consista la *simultaneità* o la *coesistenza*. Ma riflettendo su la connessione dell'esistenze, questa difficoltà svanisce. L'esistenze possono esser inseparabili l'una dall'altra, ed essere indipendenti fra di esse, e nella dipendenza da una terza cosa. Così la luce che dal centro luminoso si sparge negli estremi dei raggi uguali è inseparabile in ciascuno di questi estremi, vale a dire che l'esistenza della luce in uno degli estremi de' raggi suppone, o è accompagnata dall'esistenza della luce negli estremi degli altri raggi uguali; questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso; questi effetti si dicono perciò essere *simultanei* fra di loro. Ecco come dalla relazione di causalità si spiegano la successione e la simultaneità delle esistenze: gli effetti immediati di una stessa causa si dicono simultanei, ed alcune cose ancora, le quali sono inseparabili da un effetto unico, si dicono simultanee; così le due idee del soggetto e del predicato di un giudizio, essendo inseparabili dalla percezione del loro rapporto,

(1) Cioè, dirò colle parole dell'A. medesimo, *nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi*. (Critica della Conoscenza).

sono simultanee, ed ecco come la relazione di causalità è il solo *oggettivo* del tempo.

Ciò mi porge l'opportuna occasione di fare un'osservazione importante sul principio di contraddizione. La maniera con cui si enuncia ordinariamente nelle scuole questo principio, pare che supponga una durata distinta dalle cose; esso si esprime così: *non può una cosa nello stesso tempo essere e non essere*, e così lo l'ho espresso nel capitolo terzo della logica pura. La sua vera espressione dovrebbe essere, come lo ha bene osservato Kant, la seguente: *a niuna cosa compete una qualità che le ripugna;* con questa espressione il soggetto si riguarda come determinato, e si esprime l'incompatibilità di un'altra determinazione che toglie la prima già posta: così invece di dire: *non può un uomo essere nello stesso tempo dotto ed ignorante*, si dice meglio: *l'uomo dotto non è ignorante;* ed in vece di dire: *una figura non può essere insieme circolo e quadrato*, si dirà meglio: *il circolo non è quadrato;* e se si vuole esprimere il modo della negazione si potrà dire: l'uomo dotto *necessariamente non è ignorante*, *il circolo necessariamente non è quadrato:* in siffatte enunciazioni si prescinde dal tempo, la cui nozione è estranea ai giudizii necessarii.

Allora che lo spirito paragonando le modificazioni, di cui serba memoria colle esistenze che sono l'oggetto del sentimento, vede le prime convenire in ciò che hanno cessato di essere, nasce in lui la nozione della privazione dell'esistenza o del nulla. Ma ritorniamo all'idea del tempo, per la quale credo inutile un altro sviluppamento.

§ 56. Gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole, della luna, degli astri; è necessario di rimontare all'origine di questo metodo di misurare la durata.

Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo della esperienza: per far ciò è necessario ch'egli metta dell'ordine fra la moltitudine de' fatti che si presentano alla sua osservazione: è necessario in conseguenza che subordini questi fatti l'uno all'altro, e li leghi col rapporto di causalità: senza di ciò questi fatti gli presenterebbero un caos; ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce alla China in questo momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest'uomo ed il pensiere ch'io esprimo scrivendo? Egli non può concepirsene altro se non quello della simultaneità; ora la simultaneità si risolve nella causalità, come abbiam detto; fa d'uopo dunque spiegare come per mezzo del moto apparente del sole si possa stabilire questo rapporto di simultaneità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti dee esser tale che sia universale per tutti gli uomini, e che tutti gli uomini possano intendersi, quando dicono che alcuni fatti sono simultanei: ora, siccome abbiam detto, acciò *A* e *B* si riguardino come simultanei, è necessario che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto *C:* questo terzo fatto, per essere i giudizii degli uomini costanti, dee esser un fatto osservabile da *tutti*, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti di cui son testimonii. Il sole è un agente universale in tutto il globo terracqueo: esso vi spande incessantemente la luce ed il calore: esso mantiene nelle piante e negli animali la vegetazione e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni, e la diversa posizione dei luoghi della terra rispetto al sole ha una influenza notabile sul fisico e sul morale degli uomini.

Supponiamo che io osservi il sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo, supponiamo ancora che il punto del cielo in cui io osservo il sole nel mezzo giorno si trovi nell'orizzonte ortivo di altri osservatori; finalmente supponiamo che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano; l'atto della coscienza che mi attesta l'esistenza di queste due percezioni nello spirito è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; perciò lo spirito riguarda come simultanei gli oggetti che le fanno nascere; in conseguenza il cominciamento della battaglia è simultaneo con l'esistenza del sole nel mio meridiano, e coll'esistenza del sole nell'oriente di altri osservatori: l'apparenza del sole nell'oriente di altri osservatori è dunque simultanea coll'incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la situazione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra corrispondente alla posizione di questo astro nel mio meridiano è determinabile; in conseguenza tutti gli uomini hanno un punto fisso per determinare la simultaneità degli avvenimenti.

Ma che cosa s'intende, allorchè si dice che il corpo *A*, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo *B?* Nella linea che descrive il corpo *A* io segno un punto; io determino la simultaneità della esistenza del corpo *A* in questo punto con l'esistenza del sole in un punto del cielo; lo stesso io pratico riguardo al corpo *B*, e così concepisco il principio del moto di *A*, come simultaneo col principio del moto di *B:* scorsa una certa parte della linea di *A* e della linea di *B*, io segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra; io misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo che la parte scorsa da *A* sia maggiore della parte

corsa da *B*, concluderò che *A* si muove con maggior celerità di quella con cui si muove *B*. Ecco il senso filosofico che può darsi a questa espressione *la celerità di* A *è maggiore della celerità di* B.

matematici dicono che la velocità è il quoziente che nasce dividendo lo spazio pel tempo, ma si può loro domandare; come è possibile di dividere l'una per l'altra due quantità concrete di specie differenti, e trovare al quoziente una quantità di una terza specie? Eglino sanno che non si può dividere una quantità concreta qualunque se non che di due maniere, o per una quantità di una stessa specie, ciò che dà per quoziente un numero astratto, il quale esprime quante volte il divisore è contenuto nel dividendo; così *due* esprime che dodici ducati si contengono due volte in ventiquattro ducati; o pure la divisione può farsi per un numero astratto, nel qual caso il quoziente è un numero concreto della specie del dividendo; così dividendo ventiquattro ducati per dodici si ha al quoziente due ducati: come dunque avviene che lo spazio diviso pel tempo dà al quoziente la celerità? Lo spazio, il tempo, la celerità, sono tre quantità eterogenee. Per risolvere questa difficoltà ricorriamo alle dottrine precedenti. Supponiamo che l'incominciamento del moto di *A* non sia simultaneo coll' incominciamento del moto di *B*, nè i termini che consideriamo in questi moti sieno fra di loro simultanei; qual mezzo avrò io per paragonare il moto *B* sotto il punto della celerità? Io determinerò la simultaneità dell' incominciamento del moto di *A* riguardo al sole, e la simultaneità del termine del moto di *A* anche riguardo al sole: dopo di ciò misurerò l'arco del circolo diurno del sole che s' intercetta fra il punto in cui si trovava il sole simultaneamente all' incominciamento del moto di *A*, e quello in cui si trova simultaneamente al termine del moto di *A*: dopo misurerò lo spazio percorso da *A*, e che s' intercetta fra il punto in cui *A* era nell' incominciamento del moto, e quello in cui *A* era nel termine del moto. Replicherò l'istesse operazioni riguardo a *B*, ed avrò così quattro quantità omogenee che sono diversi spazii: cioè due archi del circolo diurno del sole, e due linee determinate che sono gli spazii percorsi da *A* e *B*: dopo di ciò è facile l'istituire de' paragoni, i quali avranno per termine delle quantità omogenee. Così supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che la quantità dello spazio percorso da *A* entri sessanta volte nell'arco descritto simultaneamente dal sole, e che questo arco sia un grado del circolo: sarà questo spazio un sessantesimo di quest' arco. Supponiamo inoltre che lo spazio percorso da *B* entri trenta volte nell' arco simultaneo del sole, e che quest' arco sia di due gradi, sarà questo spazio eguale a quattro centoventesimi di questo arco, o pure a due sessantesimi del primo arco. Nella dottrina dei matematici le velocità sono in ragion composta dalla diretta degli spazii e dall' inversa dei tempi. Sostituendo a' tempi, secondo la nostra dottrina, i due archi percorsi dal sole, avremo che le velocità de' due mobili sono nella ragion composta di 1 : 4, 120 : 60; cioè che sono come 120 : 240; il che è un risultamento esatto, poichè scorrendosi in un tempo doppio uno spazio quadruplo, la velocità deve esser doppia.

I matematici rispondono alla difficoltà proposta che i termini di due ragioni semplici, le quali costituiscono la ragion composta, possono essere eterogenei fra di essi, e che in tal caso il rapporto è espresso in numeri astratti, come avviene nel caso della velocità: questa risposta è giusta; ma allorchè si domanda di nuovo, come si misura il tempo? eglino ricorrono al moto; ma se il tempo determina la misura del moto, come il moto misura il tempo? Supponendo una durata distinta dalle cose, la quale non si può per sè stessa misurare, non si fa alcun passo nella spiegazione de' fenomeni.

Per spiegare dunque i primi principii della meccanica, in cui entra la nozione del tempo, non è necessario di supporre una durata distinta dalle cose esistenti; e la mia dottrina, la quale pone l' oggettività del tempo nella causalità, si sostiene contro tutte le obbiezioni, anzi dalle stesse vien confermata.

§ 57. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all' origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l' origine. L' idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne' loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo che essi non misurano che spazii; e se credono di misurare qualch'altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal sole. Ma io ho detto ancora che il tempo consiste nella causalità. Fa d' uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo che si determina colla massima precisione che ci è possibile un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone che il sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo, per esempio, da *A* in *B*. In

questa supposizione l'esistenza del sole nel luogo *B* è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo *A*: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo *C*, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal sole, si determina colla precisione che ci è possibile il numero dei termini che costituiscono la serie delle cause e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile; poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in sè stesso, e nel sole indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de'cambiamenti che accadono nel moltiplice incognito del sole. Le valutazioni che noi facciamo del tempo son proporzionate a' nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare; ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto che lo spazio percorso dal sole dee essere simultaneo collo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest' ultimo; ed ho ancora osservato che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causalità. Quando dico che il corpo *A* ha percorso lo spazio di due miglia in un' ora, intendo che lo spazio percorso dal corpo *A* è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio descritta dal piccolo indice; e se voglio determinare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo; ed alla coscienza delle percezioni del corpo *A* nel fine del suo moto e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse: io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono e che le fanno nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui si parla, come l'effetto dell' azione de' due oggetti sul mio spirito, ed essendo l' esistenza di ciascuno dei due oggetti inseparabile dall' atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni, queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte del circolo dell'orologio, di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile che può essere generalmente osservato. Il sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti se non che col solo rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per metterví dell'ordine noi leghiamo questi fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l'*epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque specie di grandezza essi sieno adorni fanno cangiare lo stato delle nazioni: eglino sono il primo termine della serie che dà il moto a tutti gli altri: son eglino l' agente primo, a cui son legati tutti gli avvenimenti che seguono dalle loro azioni: gli altri uomini seguono il loro impulso: i grandi formano perciò l' epoche delle nazioni. La sintesi ha bisogno di un principio e di un termine: le epoche servono a quest' oggetto, e l' epoche non sono altra cosa se non che alcune cause feconde di avvenimenti. Che cosa è mai l'epoca di Adamo, quella di Noè, quella della vocazione di Abramo, ecc., se non che una serie di avvenimenti legati alla esistenza di Adamo, di Noè, di Abramo, scelto ad essere il capo di tutti i credenti? « Siccome per aiutar la memoria nella notizia « de' luoghi ritengonsi certe principali città « d' intorno alle quali sogliono le altre, ognuna « giusta la sua distanza, disporsi; così nell' or- « dine dei secoli debbonsi avere certi tempi « contrassegnati da qualche grande accidente, « a cui tutto il rimanente si riferisca. Questo si « denomina *epoca*, da un termine greco che si- « gnifica *arrestarsi*, perchè ivi si viene ad ar- « restarsi per considerare come da un luogo di « riposo tutto ciò che prima o dopo è succe- « duto (1) ».

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallele; lo spirito per introdurre l' unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallele: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiam osservato, ricorso al moto del sole.

(1) Bossuet, discorso della storia univ. sui princ.

Quando Bossuet dice: ne' tempi dell' educazione di Mosè in Egitto i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi dalla Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti paralleli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporto senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un generale vuole che le colonne del suo esercito si ritrovino in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli senza indicare l'ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del sole attorno la terra da Oriente in Occidente sono esse uguali? cioè i giorni *naturali* o *astronomici* son essi uguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente il dire che essa si risolve in quest'altra: gli spazii successivi che il sole percorre per giungere, partendo dal nostro meridiano al meridiano stesso, sono fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato che questi spazii sono disuguali, si è conclusa la disuguaglianza dei giorni astronomici. Tutte le quistioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co' rapporti degli spazi percorsi dal sole. Senza di questa relaziane, ed intese per la durata in sè stessa considerata, non presentano alcun senso.

§ 58. Questa proposizione, *Non vi ha effetto senza una causa*, che si chiama *il principio e la legge della causalità*, è stata riguardata universalmente come una verità incontrastabile e necessaria. Alcuni filosofi han creduto che essa non poteva essere il risultamento dei raziocinio o della dimostrazione: eglino han creduto ancora che essa non è un principio identico; Kant la riguarda come un principio sintetico *a priori*.

Io credo che può rigorosamente dimostrarsi, supposte le antecedenti dottrine sul tempo. Io chiamo *effetto* ciò che incomincia ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere deve esser preceduto o da qualche essere, o da un tempo vôto; poichè se non è preceduta nè da un essere, nè da un tempo vôto, l'essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade quistione che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi che *incomincia ad esistere*, poichè questa nozione d'incominciamento di esistenza contiene una *priorità* riguardo all' essere che incomincia ad esistere; non può essere un tempo vôto, come abbiamo dimostrato; l'essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all'istante in cui comincia ad esistere l'altro? Ciò non può essere, poichè così si suppone una durata distinta dalle cose che esistono; il che ho dimostrato esser falso ed assurdo.

L'essere che precede quello che incomincia ad esistere, lo precede per una *priorità di natura*, perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo è la causa del secondo. Ogni effetto suppone dunque necessariamente una causa.

§ 59. Ma qui fa d'uopo rispondere ad una obbiezione che si può fare. Ogni uomo, anche del volgo ignorante, sembra per un istinto ammettere il principio della causalità indipendentemente dall' addotta dimostrazione, la quale è stata universalmente ignorata.

Per rispondere a questa difficoltà osservo che il sentimento di qualunque cambiamento che accade in noi si associa costantemente col sentimento o del *me* agente o di un agente esterno. In forza di questa associazione il volgo pensa che ogni effetto dee aver la sua causa.

I filosofi che hanno tralasciato di risalire all' origine del principio della causalità e di esaminarne il legittimo fondamento, hanno in forza di questa sola associazione ammesso la legge della causalità; e siccome questa associazione non ci presenta altri effetti se non che delle modificazioni che incominciano ad esistere; così gli antichi filosofi hanno escluso dal numero degli effetti l' esistenza delle sostanze.

§ 60. Riguardo allo spazio noi non esamineremo qui se lo spazio puro esista; noi ci limiteremo quindi a cercare 1.° se ne abbiamo una idea, e se questa sia distinta dalla estensione del corpo; 2.° nel caso che ne abbiamo un'idea, cercheremo come ne facciamo l' acquisto.

L' idea dello spazio puro distinto dall' estensione de' corpi mi sembra incontrastabile. Noi concepiamo il moto come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito che riguardiamo come il luogo dei corpi; ma quest' idea suppone uno spazio, le cui parti sieno penetrabili ed immobili. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta; e per mezzo di quest' assoluto concepiamo il cambiamento del rapporto di situazione d'un corpo ad un altro. Mi sembra dunque che abbiamo una idea dello spazio puro come di una cosa reale, ed in conseguenza come distinto dalla estensione de' corpi.

Vediamo come abbiamo potuto acquistar questa idea.

Io rimonto al primo fatto, da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia: io risalgo alla percezione del *me* che percepisce un *fuor di*

*me*. Come lo spirito riguarda egli questo *fuor di lui*? Lo riguarda come una cosa che lo limita. Se l'*io* non percepisse un *fuor di me* egli non potrebbe giammai credersi limitato da alcuna cosa.

L'*io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza, e quella del suo corpo sin da' primi momenti della vita dello spirito questi due sentimenti del *me*, e di una cosa che lo termina si associano inseparabilmente; l'idea del mio corpo è legata a quella di una estensione che lo limita in tutt'i punti della sua superficie. Ma questa entensione cho limita il mio corpo sarebb'ella solida, cioè resistente? I sensi stessi mi fanno separare la solidità dall'estensiono contigua al mio corpo. Sebbene l'aria ci resista, e graviti sul nostro corpo, pure possiamo muoverci in essa, senza sentire la sua resistenza, e stando in riposo quando l'aria è tranquilla, non sentiamo la sua pressione sul nostro corpo; noi dunque separiamo sin da' primi momenti della nostra vita l'estensione dalla solidità (1). Separiamo ancora l'estensione dal colore; poichè se ci troviamo nelle tenebre siam privi delle sensazioni de'colori; ed il bambino, il quale sottrae ancora nella veglia i suoi occhi all'azione della luce, è privo per più tempo dello sensazioni dei colori. L'idea di una estensione non solida e non colorata, che limita il nostro corpo, si associa dunque sin da principio all'idea del nostro corpo, e io spirito riguarda la solidità ed il colore, come accessorii di questa estensione che dappertutto ci circonda. I fatti che hanno luogo in seguito tendono a rinforzare ed a rendere necessaria questa associazione. Supponghiamo che io sia eretto in posizione verticale su la terra; io sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente, ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato di riguardare questo resto di superficie come limitato da una estensione contigua al di fuori di *me*, io dunque son costretto a supporre una estensione non resistente al di fuori di *me* Se questa estensione mi sembra luminosa di giorno, ella cessa di esserlo di notte: l'estensione è dunque fuori di *me* indipendentemente dal colore e dalla solidità. Supponghiamo dippiù, che senza cambiare la posizione del mio corpo riguardo al suolo o la posizione rispettiva delle parti del mio corpo fra di esse, lo mi muova; lo spirito provando un sentimento successivo di resistenza prodottogli dal suolo, misurerà così la sua estensione percorsa per mezzo de' piedi tangibili. Ma l'estensione vôta che terminava il mio capo nella prima posizione è riguardata nella stessa posizione riguardo alla estensione del suolo che occupavano i miei piedi; mi sembrerà dunque cho movendomi io lasci una estensione uguale a quella del mio corpo, e riguarderò questa estensione vôta come immobile e penetrabile. Lo stesso fatto replicandosi allora cbo lo abbandonerò la mia seconda posizione, mi sembrerà di movermi in uno spazio vôto, ed il moto si presenterà a me come l'applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito (1).

(1) Nei primi momenti della vita, innanzi che l'abitudine ci rendesse insensibile la pressione dell'aria, sarà avvenuto quello che suppone l'autore? Comunque siasi, presto l'abitudine ci avrà ridotto allo stato contemplato dall'A.

## CAPO VI.

### Analisi delle idee dell'universo e di Dio

§ 61. Meditiamo ancora su la percezione del *me*, il quale percepisce un *fuor di me*. L'*io* è limitato; il corpo a cui è unito si mostra ancora come limitato; ma il *di fuori* che limita il mio corpo è egli limitato ancora? È certo cho oltre della sfera di attività de' miei sensi, ritrovavasi ancora un *di fuori*; o che, comunque lo voglia continuare le mie esperienze, non giungerò giammai a percorrere tutto il sensibile. Io sono dunque obbligato a supporre che oltre degli oggetti, i quali colpiscono attualmente i miei sensi, ve ne siano degli altri che possono colpirli ancora, e di cui io non conosco il numero.

Inoltre i nostri sensi non possono giammai pervenire alla percezione dei primi elementi della materia. Le ultime particelle dei corpi cho son capaci di produrci percezioni di cui si abbia coscienza, sono ancora composto di altre particelle minori insensibili isolatamente, e sensibili solo in massa; i primi elementi de'corpi, i primi stami dell'universo corporeo son dunquo investigabili coi sensi. Più: io veggo alcuni corpi i quali son simili al mio: osservo in questi corpi alcuni moti simili a quelli che il mio corpo esegue sotto l'impero della mia volontà: io suppongo dunque che i moti di questi corpi dipendano ancora da un soggetto pensante, cioè da uno spirito simile al mio: io dunque suppongo al di fuori di *me* una moltitudine di spiriti simili al mio. Ma questi spiriti non possono giam-

(1) L'idea di spazio è l'idea astratta dell'estensione dei corpi, e però ci viene dal di fuori. È *necessaria* al nostro spirito, non ostante che ci venga dal di fuori, perchè non potendo concepire non estesi i corpi coi quali sempre siamo a contatto, non possiamo non concepirli nello spazio.

mai colpire i miei sensi; essi non possono in alcun caso essere l'oggetto de' miei sentimenti.

Il *di fuori* che mi modifica comprende dunque 1.° cose che cadono sotto i miei sensi; 2.° cose che non colpiscono i sensi; che possono nondimeno colpirli, ma di cui la totalità non può giammai divenire un oggetto di sentimento; 3.° cose per sè stesse invisibili, o che non possono essere giammai l'oggetto di una esperienza possibile.

I corpi che mi circondano o si succedono l'uno all'altro, o sono simultanei: così il grano che cuopre le campagne, e che è d'un color verde succede alla semenza che l'industre agricoltore vi ha seminato: il sole che illumina la terra è simultaneo con questa. Tutte queste cose si presentano al mio pensiere come esistenze in connessione fra di esse, e con me; io dunque le comprendo tutte in una nozione complessa, ed all'oggetto di questa nozione do il nome di *universo*. *L'universo è dunque la totalità degli oggetti simultanei e successivi.*

§ 62. Nel sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*, io ho ritrovato alcune esistenze dipendenti da altre esistenze; io chiamo queste esistenze dipendenti *esistenze condizionali*. La totalità dell'esistenze condizionali suppone necessariamente un'esistenza non condizionale: a quest'ultima io do il nome di *esistenza assoluto*. Sia la totalità delle esistenze condizionali espressa da *A*, *B*, *C*, *D*: se *A* suppone *B*, *B* suppone *C*, *C* suppone *D*, *D* suppone ancora un'altra esistenza: questa non è condizionale, poichè è fuori della totalità dell'esistenze condizionali; essa è dunque una esistenza assoluta. Questa proposizione, *ammesso un condizionale, si dee ancora ammettere l'assoluto*, è evidente alla ragione, ed è appoggiata sul principio di contraddizione; essa è dunque una proposizione analitica, non già sintetica (1).

Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esitenza condizionale, *necessoria* l'esistenza assoluta: e perciò enunciano la proposizione così: *ommesso il contingente si dee ammettere il necessario*.

§ 63. Ma ponghiamo in maggior chiarezza questa importante verità. Una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure l'idea di una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando *C* la cosa condizionale, e *B* la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà: *C è*, *se B è*; ora è evidente che essa non esprime che *C è*.

L'idea di un numero di cose condizionali non è mica l'idea di alcuna cosa esistente. Sia questo numero di condizionali espresso da *A*, *B*, *C*, *D*. Esso esprime, *se C è*, *D è*, *se B è*, *C è*, *se A è*, *B è*; ora è evidente che esso non esprime che alcuno de' quattro termini della serie è esistente.

Supponendo continuato per quanto si vuole il numero de'condizionali, l'idea di esso non sarà affatto l'idea di una cosa esistente, ed il maggiore o minor numero dei termini della serie è una circostanza che non cambia la natura della serie, la quale non sarà mai una cosa esistente. Nella serie enunciata il quarto termine non si pone, se non posto il terzo: il terzo non si pone, se non posto il secondo; il secondo non si pone, se non posto il primo; l'idea di qualunque termine della serie non è dunque l'idea di una cosa esistente; e l'idea di una serie di due condizionali è la stessa riguardo all'esistenza che l'idea di una serie di tre condizionali, di quattro, di cinque, di sei, e così seguitando senza che il maggior numero de' termini presenti l'idea di una cosa esistente più di quello che la presenta il minor numero.

La serie de' condizionali sia grande, sia piccola, è sempre della stessa natura allo sguardo della ragione. Essa ha sempre bisogno di una condizione per esistere, e l'esistenza è ad essa estranea. Non si può giammai dire nè di alcun termine che esso *è*, nè della serie intera che cosa *è*.

Concludiamo. Un numero infinito di soli condizionali non è, e non può essere esistente; poichè una cosa esistente non può giammai essere identica con una cosa che non è esistente.

Nè si dica che l'idea del condizionale non include nè esclude l'esistenza; poichè ciò è vero: e nondimeno i raziocinii antecedenti sono esatti, poichè l'idea di una cosa esistente non è mica identica coll'idea di una cosa che non contiene l'esistenza, o di cui non può ancora affermarsi l'esistenza.

§ 64. Chiamo *essere assoluto* l'essere che esiste per sè stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'essere assoluto è dunque il *primo essere*, e non può giammai esser secondo ad alcun essere.

*L'esistenza di un essere condizionale suppone l'assoluto.* Poichè un condizionale suppone la condizione, e se la condizione del condizionale è anche un condizionale, il condizionale non contiene l'esistenza; il che è contro la supposizione. La condizione del condizionale in ultima analisi è dunque l'*assoluto*. Il condizionale esi-

(1) Dove è la centesima, la millesima, ecc. esistenza, vi deve essere stata la prima; tutte queste esistenze dipendono da essa; ma la prima deve essere indipendente, altrimenti non sarebbe più la prima.

stente è un effetto; l'esistenza perciò di qualunque effetto suppone in ultima analisi una causa assoluta.

*L'essere assoluto è immutabile.* Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe in esso qualche effetto, di cui egli sarebbe la causa; egli dunque esisterebbe in un certo stato antecedentemente al cambiamento, e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale; ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale; si ammetterebbe in conseguenza una serie di condizionali senza l'assoluto, il che è impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto, il che vale quanto dire che l'assoluto è immutabile.

L'assoluto nulla può perdere e nulla può acquistare: egli è tutto ciò che può essere. Io chiamo *infinito* un essere che è tutto ciò che può essere, e che nulla può perdere e nulla può acquistare. *L'assoluto è dunque infinito.* Egli è il solo infinito.

§ 65. Io sento il *me* come un soggetto limitato: le mie modificazioni sono i miei limiti; io non posso dunque esistere senza modificazioni; l'*io* è dunque un'*esistenza condizionale.* Le modificazioni sono esistenze condizionali, esse suppongono il soggetto. Le mie modificazioni si succedono l'una all'altra: posto l'io non si pone dunque alcuna modificazione. Sebbene dunque l'io sia una condizione necessaria per ciascuna modificazione, non è però una condizione sufficiente per porla. Voi potete dire: *ammessa la modificazione* A, *si dee ammettere il soggetto;* ma non già, *ammesso il soggetto, si dee ammettere la modificazione* A; poichè se ciò fosse, la modificazione *A* sarebbe inseparabile dal soggetto, ciò che ripugna alla successione delle modificazioni che il sentimento ci manifesta.

Scende da queste proposizioni: che *l'io non è l'esistenza assoluta;* ma che *l'assoluto si dee ammetter fuori del me.* Tutte queste proposizioni sono appoggiate sul principio di contraddizione; esse son dunque tutte analitiche.

Abbiamo dimostrato che l'*io* è una esistenza condizionale, perchè è limitato e variabile.

L'*io* dipende dunque dall'assoluto; esso è perchè l'assoluto lo fa essere; l'*assoluto* è dunque la *causa efficiente del me.* Ma l'*io* è un soggetto: l'azione dell'assoluto fa dunque esistere un soggetto: a quest'azione della causa efficiente, la quale fa esistere soggetti, io do il nome di *creazione:* l'*assoluto* è dunque *creatore del me.*

Posto il *me* si pone l'assoluto; ma posto l'assoluto non si pone necessariamente il *me.* Se posto l'assoluto si ponesse necessariamente il *me,* l'*io* sarebbe immutabile; poichè l'*io* non può esistere senza una modificazione, e questa modificazione nell'ipotesi nostra sarebbe una conseguenza necessaria dell'assoluto. Ciò che pone un legame necessario fra il *me* e l'assoluto è dunque l'azione libera dell'assoluto, cioè la sua scelta, cioè l'atto ineffabile del suo volere: l'*assoluto* è dunque *intelligente.*

*Esiste* dunque *un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice intelligente del me.* A quest'essere io do il nome di *Dio.* La ragione mi ha dunque rivelato l'esistenza di *Dio.* Dio essendo intelligente è uno spirito. Esiste dunque uno spirito infinito, creatore degli spiriti finiti.

Per farvi meglio intendere la forza del raziocinio, con cui ho cercato di stabilire l'intelligenza della causa prima, io vi fo osservare che il raziocinio esposto poggia sul seguente principio: *quando il legame fra due esistenze non è necessario, esso debbe essere l'effetto di una causa intelligente.*

Perchè al vedere una mostra in un'isola deserta, un palazzo, un giardino, noi diciamo al momento: quest'isola ha dovuto esser abitata da uomini? Ciò è perchè riguardiamo tutte queste combinazioni della materia come contingenti e che non derivano dalla natura della materia stessa; il che vale quanto dire, che sono arbitrarie; esse annunciano dunque un'intelligenza che le ha prodotte. Il legame fra la modificazione *B* col *me,* è contingente, poichè se fosse necessario, l'*io* sarebbe immutabile: se esso è contingente è dunque arbitrario, è dunque il prodotto di una intelligenza.

§ 66. Egli è necessario di gettare uno sguardo esteso e rapido sul cammino che abbiamo percorso. Le idee, come abbiam detto nel capitolo I, sono il prodotto dell'analisi o della sintesi. Ogni sintesi suppone un'analisi, ma nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi può entrare ancora un elemento che l'analisi non aveva preparato, e che prende la sua sorgente nell'attività sintetica dello spirito stesso. Se io dico: *Il corpo* A *è uguale al corpo* B: questa operazione è una sintesi, la quale suppone senza dubbio un'analisi, ma non tutti gli elementi di questa sintesi son preparati dall'analisi: l'idea di uguaglianza, che è uno di questi elementi, è una semplice veduta dello spirito, la quale è il prodotto di una sintesi, come può intendersi da ciò che abbiam detto nella psicologia parlando della sintesi ideale, e nel I capitolo di questa ideologia. Vi è dunque in questa combinazione sintetica un elemento *soggettivo* che nasce dall'attività dello spirito, il quale

paragonando il corpo *A* col corpo *B*, acquista l'idea di quel rapporto che dicesi di *uguaglianza*; elemento che l'analisi non aveva distaccato dal gruppo dei sentimenti che ci modificano; perchè l'uguaglianza non è nulla di fisico o di assoluto negli oggetti della comparazione.

Ma bisogna credere che nulla vi sia di oggettivo in questo rapporto: *esso è un effetto dell' attività dello spirito, ed insieme dell' azione degli oggetti esterni su di lui*. Se i due corpi non agissera simultaneamente su lo spirito, egli non potrebbe paragonarli, e scovrire il rapporto di cui si parla: questa relazione di causalità del rapporto co' termini del paragone costituisce secondo me, l'*oggettività* del rapporto; lo riguardo questo come un effetto; le cui concause sono l'azione degli oggetti esterni su lo spirito; è l'operazione sintetica dello spirito su le idee prodotte da questi soggetti.

Premessa questa dottrina applichiamola alle nozioni dell' universo e di Dio, che sono l'oggetto di questo capitolo. L'universo si concepisce come la totalità assoluta (1) de' simultanei e de' successivi; ora fra questi simultanei e successivi noi vi abbiam compreso delle cose incapaci di cadere sotto dei nostri sensi, e queste cose noi le abbiam poste in risultamento di un raziocinio: noi abbiam detto: *vi è il sensibile; vi deve dunque esser l' insensibile* (2). L'insensibile, che entra nella combinazione della nozione dell' universo, è dunque un elemento che lo spirito non può separare dal gruppo de' sentimenti che lo modificano, e perciò un elemento non preparato dall' analisi; ma è un prodotto semplice del raziocinio e dell' attività sintetica dello spirito. Dico dippiù, che volendosi restringere la nozione dell' universo al complesso de' fenomeni, la totalità *assoluta* de' fenomeni non può giammai divenire un oggetto di esperienza; l'*assoluto* dunque, che entra in questa nozione complessa dell' universo, è un elemento che ha la sua origine nell' attività sintetica dello spirito.

§ 67. Ciò che io ho detto si ravvisa maggiormente nella nozione di Dio. Dio è l'assoluto, l'immutabile, l'infinito, il creatore di tutto. Ora l'assoluto, l'immutabile, l'infinito, la creazione non possono essere cose soggette a' sensi; le nozioni che vi si rapportano non sono dunque elementi preparati dall' analisi; ma son semplici risultamenti dell' operazione sintetica del raziocinio; niun elemento sensibile entra dunque nella formazione della nozione di Dio. Quest' essere adorabile è fuori del tempo. La realtà di questa nozione dipende dalla relazione di causalità, la quale, secondo la sana filosofia, è *oggettiva* e reale. Perciò l'apostolo s. Paolo, scrivendo a' Romani, annuncia queste gran verità così: *le invisibili cose di Dio, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi si veggono: anche la eterna potenza, ed il divino essere di lui* (c. I, v. 20). Dio è invisibile, ma egli si vede nelle sue opere, poichè la ragione vede necessariamente che, ammesso il condizionale il quale è l'oggetto del sentimento, si dee ammettere l'*assoluto*. Dio è fuori del tempo, perchè è immutabile: l'esistenza di Dio si chiama ancora la sua *eternità*, e questa eternità non è distinta da Dio. Io amo di chiudere questo § con alcuni pezzi sublimi dell' illustre Fénélon. « In Dio nulla è stato, nulla « sarà; ma tutto è. Sopprimete dunque per lui « tutte le questioni che l'abitudine e la debolezza « dello spirito finito, che vuole abbracciare l'infi« nito, vi tenterebbero di fare (1). Dirò io, o « mio Dio, che voi avevate *già* una eternità di « esistenza in voi stesso prima di avermi creato, « e che vi resti ancora un' altra eternità dopo « la mia creazione in cui voi sempre esistete? « Questi vocaboli *già* e *dopo* sono indegni di « colui che è. Voi non potete soffrire alcun pas« sato ed alcun avvenire in voi.... Egli è falso « che la creazione della vostra opera divida in « due eternità la vostra eternità. Due eternità « non farebbero più di una sola: una eternità « divisa avrebbe una parte anteriore, ed una parte « posteriore; non sarebbe più una verace eter« nità; volendo moltiplicarla si distruggerebbe; « perchè una parte sarebbe necessariamente il « limite dell' altra pel termine in cui si tocche« rebbero. Chi dice *eternità*, se intende ciò che « dice, dice solo *ciò che è* e nulla al di là, per« chè tutto ciò che si aggiunge a questa infi« nita semplicità la distrugge. Chi dice eternità « non soffre più il linguaggio del tempo..... « Voi avete nulladimeno, o mio Dio, fatto qualche « cosa fuori di voi; perchè io non son voi..... « Quando dunque mi avete voi fatto? Non era« vate voi forse prima di farmi? Ma che dico

(1) Qui, come è chiaro, *assoluto* non ha lo stesso significato che *necessario*, ed è in opposizione con *relativo*: forse starebbe meglio *totalità completa*.

(2) Questa conseguenza, per dire il vero, mi sembra un poco bruscamente dedotta, ossia presentata con troppa concisione. Per vederne tutta la legittimità, e come si deduce, si rilegga attentamente il § 113.

(1) È stato ed è poi seguito questo egregio consiglio di Fénélon? Ben sarebbe: ma pur troppo con voler parlare di Dio con un linguaggio tutto materiale si è dato, e si dà luogo a mille strane riflessioni, a mille assurde conseguenze, a mille inverecondi dubbii, e tutto a danno della Fede e della morale. *Adora e taci* sarebbe la sentenza che dovrebbero aver sempre presente gli uomini, specialmente non profondi in queste materie, quando hanno il prurito di parlar dei *Misterj* e dell' *Essere Eterno*.

« io? Eccomi già ricaduto nella mia illusione, « e nel linguaggio del tempo..... Voi siete, è « ciò tutto.... Voi siete *colui che è;* tutto ciò « che non è, questa parola vi degrada (1). Essa « solo vi rassomiglia.... È troppo poco il dire « che voi eravate sin da' secoli infiniti prima « che io fossi. Io mi vergognerei di parlare « così, perchè ciò è misurar lo infinito col finito. « to. Voi siete, e non vi è che un presente immobile, « indivisibile ed infinito, che per parlare « nel rigore de' termini, vi si possa attribuire. « Egli non bisogna dire che voi siete « stato sempre, bisogna dire che voi siete; e « questo termine di *sempre*, che è tanto forte « per la creatura, è troppo debole per voi. Egli « val meglio dire semplicemente e senza restrizione « che voi siete. O Essere! O Essere! La vostra « eternità, che non è altra cosa se non che voi « stesso, mi sorprende; ma ella mi consola (*De « l'existence de Dieu*, 2 par., c. II. N. 41.

§ 68. Si dice comunemente, che l'ordine dell' universo annuncia un ordinatore intelligente. È importante di sviluppare questa consolante verità.

L'ordine è la disposizione posta tra differenti parti di un tutto, la quale è propria per ottenere il fine che una intelligenza si ha proposto.

La prova che esaminiamo contiene due proposizioni: la prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti: la seconda che nell' universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto che noi tutti argomentiamo il disegno da' suoi effetti. I giudizii che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione di un disegno dedotto da' suoi effetti. La intelligenza ed il disegno non son soggetti sottoposti a' nostri sensi; pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall' altrui condotta ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da' suoi effetti. Se prendo in mano l'opera di Locke su l' intendimento umano e la leggo, su le prime deduco che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti che lo fecero stampare, e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l'opera del filosofo inglese: passando più oltre deduco, che il disegno di questo filosofo fu quello di far conoscere agli altri l' intendimento umano, e specialmente nel primo libro di confutare l' esistenza delle idee innate.

Egli è importante di osservare i principii su de' quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale; in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d' intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione; finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion sufficiente dell' esistenza di ciascuna parte della combinazione e del suo rapporto colle altre. Così nell' esempio rapportato io riguardo il libro di Locke come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per sè stessa la data combinazione delle parti di questo libro; finalmente nel disegno di destar l' idea di un dato suono vedo la ragion sufficiente dell' uso di ciascuna lettera, di cui si compone un vocabolo, e del sito che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere vedo la ragione dell'uso de' vocaboli e del sito di ciascun vocabolo riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare che nell' universo si palesa un disegno io farò uso degli stessi principii. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi, o di parti della materia. Ora è evidente che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell'esame del sistema di Mirabeau da me fatto nel saggio su la critica della conoscenza si è veduto che quest' ateo ne conviene. Le combinazioni diffatto son passeggiere; gli atomi si uniscono e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi ed analisi perenne ci presentano la nascita e la morte de' corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre nell' ipotesi dell' ateismo l' esistenza indipendente degli atomi, questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l' atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile, il che ci toglie l' ordine ammirabile dell' universo, ed è contro l'esperienza; se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell' essenza dell'atomo, segue che gli atomi sono insufficienti a produrre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1.° che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l'universo, sono contingenti; 2.° che la materia in sè stessa ed

(1) (Esodo, cap. III, v. 6.) Questa sublime espressione, con cui Dio si manifesta a Mosè sull'Horeb, e vuol esser annunziato al suo popolo, faceva tremare il grande Isacco Newton. Ed in fatti ben considerato, mostra che tutto ciò che è, relativamente a Dio è come non fosse, e se esiste, esiste per lui: che con un atto del suo volere può ritrare quell'esistenza la quale è suo dono, a far piombar tutto nel nulla.

in origine considerata è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi che l'universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell'intelligenza suprema, si trova la ragione dell'esistenza delle differenti parti dell'universo, e de' rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l'intera natura, ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari, e l'ordine ammirabile di alcune parti della natura; ed ajutati dall'analogia formare un giudizio sicuro su l'esistenza di un disegno nella formazione dell'intero universo. Siccome malgrado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *tutti i corpi che si mostrano al tatto, son pesanti;* così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità di esperienze e di osservazioni un disegno nella formazione dell'universo.

§ 69. Gettiamo dunque uno sguardo sullo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo che l'autore supremo dell'uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere per qualche tempo su la terra, e di somministrargli i mezzi per essere in un certo modo felice e perfezionarsi. Suppongo inoltre che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto io vedo che ciascuna parte di un animale tende alla vita ed al ben essere dell'animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli e i fluidi che scorrono per questi vasi, il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie e altrettante tanto esterne che interne parti di questi corpi animali veggonsi non ad altro fine riguardare che alla vita ed al ben essere dell'animale. Perchè l'uomo, per cagion di esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti, e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto, ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito nascendo di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l'uomo viene al mondo nudo, laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squame, di penne, di piume? La natura ha fornito l'uomo di mani e d'intelligenza; essa gli ha dato degli impulsi invincibili per la società: con ciò l'ha posto in istato di vestirsi in varie maniere da sè stesso, e di coprire non solo la sua nudità, ma di adattare il vestimento alla varia temperatura dell'aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de' principali fondamenti della civiltà e del commercio de' popoli. Esse servono a far che il superfluo, di cui abbondano alcuni individui ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni che ne hanno di bisogno. Gli animali al contrario privi delle mani e dell'intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste, e solitarii, non potendo vestirsi da sè stessi, nascono al mondo vestiti dalla stessa natura. Questi esempi son sufficienti per far intendere ciò che io dico.

Ma quest'ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di questa universalità di cose, e fin dove l'esperienza de' nostri sensi e l'intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha sulla terra un fuoco elementare, che i moderni chiamano *calorico?* io vedo, 1.° che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini e degli animali; 2.° che esso ne è mediatamente necessario: 3.° che esso serve alla comodità ed a' piaceri degli uomini e degli animali; 4.° che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si congelerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini; questi han bisogno dell'aria, e non possono vivere fuori dell'aria; ora l'aria deve la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l'uomo bisogno dell'acqua per dissetarsi, e de' cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali; ora senza l'acqua non potrebbero esservi nè piante nè animali, e senza il calorico non vi sarebbe acqua; e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante e gli animali.

Chi non conosce i piaceri de' quali siamo debitori al calorico? Un calore moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto agghiaccia all'intorno, stando in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze che si riguardano siccome semplici, cioè

del calorico e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco relativamente a' suoi effetti può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta esso serve ai più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi o poco salubri, qualora ci mancasse il fuoco che li discioglie, li ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi saoi o gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare e render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro, mancano gl' istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti eziandio le più necessarie, o noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile selvatichezza.

Il calorico, come abbiem osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi, e perciò dell' aria che ci circonda. Ora quest'aria è il mezzo pel suono: senza dell'aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico sotto questo rapporto serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel ben essere degli uomini. Senza il fuoco che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell' utile che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere ed il lavoro. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col ben essere degli uomini? Qual piacere, o qual consolazione troveremmo noi, se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti o le cose necessarie alla vita? Potremmo forse occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri, o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio che occupano i nostri piedi.

La luce produce per noi l'immensità de' cieli: ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore e di luce, o ciò, sia che si riguardi questo astro come un globo di fuoco o di luce; sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, e circondato da un' atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce. È un fatto che la diversa posizione de' terreni riguardo al sole, influisce su la loro fecondità; è ugualmente un fatto che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini riguardo al sole, influisce su la sanità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto all' influenze del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato ordinariamente ha buona ciera, colorito vivace, sanità, forza. Chi alloggia in casuccie, ove mai raggio di sole non entra, o debolissimo o scarso, è pallido, malsano e snervato. Ma affinchè il sole fosse un astro benefico per la terra, era necessario che queste fosse posta in una giusta distanza dal sole; se essa ne fosse o molto vicina, o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di orrore. Il sommo Iddio, avendo regolato con tante sapienza e con tanta bontà la distanze, che è fra il sole e la terra, la luce ed il calore di questo astro sono mirabilmente proporzionati allo stato delle cose della terra, il quale è stato nel disegno della suprema intelligenze.

## CAPO VII.

### Di alcuni errori della volgare ontologia.

§ 70. Noi abbiamo chiamato *Essere* l'esistenza sussistente, cioè le sostanze reali. Ma alcuni metafisici, volendo darci una scienza dell' essere, la quale han chiamata *Ontologia*, han definito l'essere: ciò che è intrinsecamente possibile, sia che esso esista, sia che non esista. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d' indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in sè si è attribuita la potenza, ossia la capacità di esistere.

Ma che cosa è mai, secondo questi filosofi, il possibile intrinseco? Esso è, secondo Wolfio, ciò che non involve contraddizione, o sia ciò che non è impossibile; o l' impossibile, secondo lo stesso filosofo, è ciò che involve contraddizione. La contraddizione poi è la simultaneità nell' affermare o negare una stessa cosa.

L' impossibile, io dunque concludo, è costituito dallo spirito che afferma e nega insieme una stessa cosa; poichè in queste simultaneità consiste la contraddizione, e nella contraddizione consiste l' impossibile.

Il possibile consistendo nell' assenza dell' impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna

cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

§. 71. Ma risaliamo all'origine di queste nozioni. Lo spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni d'idee, e questa sintesi, come abbiamo detto nel §. 21, è o di composizione o di connessione.

Da ciò segue che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee: che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell'impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le idee di tre linee rette, e di figura in sintesi di composizione, e far nascere l'idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione per mezzo della nozione aggettiva dell'*identità* la nozione di $5 + 7$ con quella di 12: è nella impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell'identità la stessa nozione di $5 + 7$ con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare dell'attività sintetica del nostro intelletto hanno origine le nozioni di *possibilità intrinsera*, di *necessità assoluta*, d'*impossibilità intrinseca*. La prima è il potere che ha lo spirito di unire alcune idee, la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l'impotenza in cui egli si trova di unirne con sintesi di connessione alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, i cui elementi lo spirito ha il potere di formare; l'*assolutamente necessario* un'idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'*impossibile intrinseco* è une moltitudine d'idee elementari che lo spirito non può insieme unire in una idea complessa, o un numero d'idee diverse che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell'identità.

Queste due idee di necessità e d'impossibilità intrinseca sono due idee relative l'una all'altra; poichè la necessità assoluta consiste nell'impossibilità intrinseca dell'opposto. Così si dice: è assolutamente necessario che $5 + 7$ sia 12, essendo intrinsecamente impossibile che $5 + 7$ non sia 12.

Quando poi si riflette al potere che si ha di rendere reali i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l'idea del *possibile estrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l'impossibilità intrinseca non sono dunque se non che nel nostro spirito; esse non esprimono le leggi reali delle cose in sè, ma le leggi logiche del nostro spirito.

Questa verità, che la moderne ideologia riguarda come sua scoverta esclusiva, fu osservata in qualche modo da Bayle: egli scrive su l'idea dell'*Essere*: « Vi son de' filosofi i quali « credono che il concetto generale dell'*Esser* « sia le non ripugnanza ad esistere, di modo « che eglino intendono per *Essere* tutto ciò che « è possibile, sia che esso esista attualmente « nella natura delle cose, sia che non esista.... « Eglino dicono che l'essere è preso in due « maniere, primieramente per ciò che non esiste, ma che può esistere, ed in secondo luogo « per tutto ciò in generale che non involve con- « traddizione, sia che esso esista, o che non « esiste attualmente fuori della sua causa.

« Ma vi sono altri filosofi che per *Essere* non « intendono se non che ciò che ha un'esistenza « reale ed attuale; e questa nozione è più pro- « babile dell'altra, perchè vi ha una vera op- « posizione fra l'*Essere* ed il nulle, allora che « *Essere* significa ciò che esiste; invece che se « esso significa ciò che non esiste, significa ciò « che è nulla; or questa idea non è propria a « distinguere l'essere ed il nulle.

« Egli non bisogna mica dire che il possibile « racchiude qualche specie di essere nella sua na- « tura. Ciò sarebbe una falsità; poichè *essere* « *possibile* non importa altra cosa se non che « l'esistenze di un essere che può produrre « qualche cosa. Ora ciò non prova che questa « cosa sia un essera più, che l'esisteaza di « Pietro non prova che l'angela Gabriele ha « qualche specie di essere. La ragione si è che « la causa è ancora così distinta realmente dal « suo effetto cha essa può produrre, come Pie- « tro è distinto dall'angelo Gabriele. Come « dunque Pietro può esistere senza che l'an- « gelo Gabriele sia qualche cosa; similmente la « causa può esistere senza che l'effetto sia qual- « che cosa. Ciò che non è qualche cosa è nulla, « come è manifesto. Il possibile dunque è nulla. « Se in conseguenza il possibile si chiama *Es-* « *sere*, Essere significa così bene il nulle, che « una casa esistente, il che è assurdo.

« Da ciò dovete conchiudere che la possibilità « non è mica un attributo che appartenga alla « cosa possibile; ma una denominazione esterna « presa dall'esistenza della cosa, e che coloro « s'ingannano i quali credono che le cose pos- « sibili considerate assolutamente ed in sè stes- « se, differiscono dalle cose impossibili primo « di esistere attualmente per qualche perfezione « intrinseca (1). »

Chi vuol vedere l'abuso che hanno fatto alcuni scrittori di ontologia di queste nozioni di

(1) Bayle, *Metaf. gen. cap.* I.

possibile, impossibile e necessario, potrà leggere il cap. V del quinto volume del mio *Saggio filosofico su la critica della conoscenza.*

§. 72. Si definisce comunemente la essenza: *ciò che fa che una cosa è ciò che essa è.* Ma come una cosa è per sè stessa ciò che essa è, la definizione della essenza si termina a dire, che l'essenza di una cosa è di esser questa cosa: ciò che non c'istruisce affatto di alcuna cosa.

In un essere quale che siasi, ciò che si può asserire in generale, si considera sotto due aspetti: 1.° per ciò senza di cui non può dirsi che quest'essere sia lo stesso: ciò si chiama l'*essenza*; 2.° per le cose, senza le quali può dirsi che questo essere sia lo stesso: ciò si chiama *modo* o *maniera di essere*, o *modificazione*.

Così quando noi troviamo che l'uomo non sarebbe affatto uomo senza essere animale ragionevole, noi giudichiamo che queste due idee di *animale* e di *ragionevole* fanno l'essenza dell'uomo, e possono perciò chiamarsi ancora gli *essenziali dell'uomo*; e quando troviamo al contrario che l'uomo sarebbe sempre uomo senza avere il gusto della poesia, e senza avere cinque piedi di altezza, noi giudichiamo che questo gusto e quest'altezza sono un modo, o un accidente dell'uomo.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee; gli uomini non avrebbero fatto uso dei vocaboli *impossibile* e *nulla*, se essi non destassero alcun'idea: ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contraddizioni.

Ascoltiamo un grammatico filosofo: « Gli oggetti reali non sono mica sempre nella stessa situazione; essi cambiano di luogo, spariscono, e noi sentiamo realmente questo cambiamento e questa assenza. Allora accade in noi un'affezione reale, per la quale sentiamo che non riceviamo alcuna impressione da un oggetto, la cui presenza eccitava in noi effetti sensibili; da ciò deriva l'idea di *assenza*, di *privazione*, di *nullo*; di modo che sebbene il nulla sia in sè stesso nulla, intanto questo vocabolo denota un'affezione reale dello spirito, cioè un'idea astratta che noi acquistiamo coll'uso della vita nell'occasione dell'assenza degli oggetti, e di tante privazioni che ci recano piacere, o che ci affliggano (1). »

Quest'analisi è giusta, ma incompleta. È incontrastabile che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto; lo rivedo in quiete; la seconda idea risveglia la prima; la coscienza o il sentimento interno di queste idee associate costituisce il sentimento della quiete, o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente; lo rivedo morto; la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata; la vedo meno illuminata; la seconda idea risveglia la prima, il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da penosa malattia: l'idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste due idee associate è il sentimento della guarigione, o della privazione del male da cui egli era tormentato: una bella giornata dopo tante orride non solamente ci desta piacere per un certo non so che d'insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò che ci reca dispiacere.

Da ciò segue che il sentimento delle privazioni suppone non solamente l'idea di ciò a cui la privazione si riferisce, ma anche all'idea di ciò a cui si attribuisce il positivo di cui vi è la privazione.

Ma che cosa è l'idea della *privazione?* Secondo Dumarsais, nel passo rapportato, l'idea della privazione è la nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero, ma non è sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L'elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità*. *Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo: ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo.*

L'espressione generale di tutti questi giudizi, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è è diverso da ciò che non è* Essa è identica con quest'altra: *l'esistenza è diversa da ciò che non è esistenza.* Oppure: *l'esistenza è diversa dal nulla.* Ora nell'enunciata proposizione l'esistenza esprime un'idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà

(1) Dumarsais, *Trattato de' tropi, del senso astratto e del senso concreto.*

al di fuori del pensiere; *diversa* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito, il quale unisce ad un oggetto un rapporto, è obbligato in conseguenza a supporre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è nondimeno interamente soggettiva, e questo secondo rapporto non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni che non sono le ultime, al di là dalle quali non possa andarsi con altre astrazioni, i due termini del rapporto sono tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso da un essere sensitivo: l'uomo ignorante è diverso dall'uomo dotto*. Ma l'astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa; quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice, ove essa può giungere, ci rimane la sola nozione universalissima di *esistenza*, in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce, è il *nulla*. Lo spirito volendo comprendere sotto questa ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

## CAPO VIII.

### Dell' influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee

§ 7 . Le idee sono dunque i prodotti dell'analisi, o dell'analisi e della sintesi insieme. Ma qui si presenta una quistione: possiamo noi eseguire atti di analisi senza il soccorso de' vocaboli, e generalmente de' segni? Una siffatta quistione è identica con quest' altra: possiamo noi senza il soccorso de' segni avere idee? Il vocabolo è un suono articolato; per aver dei vocaboli è necessario che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono il suono di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessaria che sia in esercizio prima de' vocaboli tanto in colui che parla, che in colui che ascolta, e che vuole intendere; lo spirito per aver de' vocaboli deve dunque avere idee ed *analizzare*; i vocaboli non sono dunque necessarii per eseguire atti di analisi ed avere idee.

Sarebbe non solo assurdo, ma ridicolo il pretendere che non si possano avere l'idee di un arbore, di un animale, di un sasso senza il soccorso de' vocaboli. Un uomo il quale non sapesse i termini di pollice, indice, medio, annulare, auriculare, con cui si chiamano le diverse dita della mano, sarebbe perciò nell' impotenza di presentare un attenzione parziale ad un di questi membri del corpo umano?

I filosofi i quali han detto che lo spirito umano non è capace d'idee astratte, nè d' idee generali senza il soccorso dei segni, o pure che le idee astratte e le generali non sono altra cosa se non che i vocaboli stessi, non hanno osservato che l'uso dei segni suppone necessariamente che si abbiano di questi segni stessi idee astratte e generali. Diffatto allorchè voi pronunciando il vocabolo *sole* vi associate l' idea dell' astro del giorno, vi domando: non ravvisate voi forse l'istesso segno nelle diverse pronunciazioni di questo vocabolo nella bocca di ciascun individuo che parla l' istesso linguaggio? Ora questa conoscenza suppone: 1.° che il suono si riguarda come distinto dal corpo che lo manda fuori, 2.° che nelle diverse pronunciazioni de' vocaboli lo spirito dirige il suo pensiere a ciò che hanno d'identico queste diverse pronunciazioni, e prescinde dalle circostanze che le rendono singolari, come per esempio del tuono più alto o più basso della voce, della pronunciazione più o men rapida, ecc. Un numero prodigioso d' individui scrive il vocabolo *sole*; tutte queste scritture presentano una diversità di caratteri e difficilmente si trova un carattere che non si possa distinguere da ciascun altro; intanto uno che legge questi diversi caratteri pronuncia l'istesso suono. Lo spirito nell'uso dei caratteri esercita dunque atti d' analisi, e senza questo esercizio l'uso dei caratteri non potrebbe aver esistenza: dirige egli il suo pensiere alla sola figura; prescindendo dalla qualità dell' inchiostro e della carta, della grandezza diversa, e di alcune varietà ancora nella figura stessa; senza tutte queste astrazioni egli non potrebbe far uso del segni.

Lo spirito ha dunque indipendentemente da' segni il potere di *analizzare* e di *generalizzare*. Io vi prego di leggere ciò che vi ho detto dell' esistenza delle idee generali nello spirito nel § 39 della *psicologia*.

§ 74. Intanto bisogna confessare che il linguaggio fa l' analisi del pensiere, ed egli bisogna determinare con precisione come il linguaggio sia un soccorso per l' analisi.

Colui il quale vuole comunicare altrui il proprio pensiere per mezzo de' segni, è obbligato egli stesso di studiarlo e di farne l' analisi, ed il linguaggio presenta a colui che ascolta successivamente i diversi elementi del pensiere, e glieli fa riunire. Così il linguaggio in colui che parla fa *analizzare* il pensiere, perchè, avendo colui che parla simultaneamente nello spirito le diverse parti di un pensiere, deè riguardarle

ad una ad una per presentarle successivamente a colui che ascolta: quest' ultimo perciò non avrà presente tutto il pensiere, se non dopo averne avuto successivamente presenti le parti.

Presso l'individuo che parla la decomposizione del pensiere precede il linguaggio; essa n' è l' effetto presso colui che ascolta. Il primo *analizza* per essere inteso, il secondo ricompone per intendere.

Se adunque ci si domanderà: qual soccorso ci presenta il linguaggio per l'analisi del pensiere? noi, rispondendo con precisione alla proposta quistione, diremo: 1.° il motivo che ci obbliga ad esprimere il nostro pensiere, ci obbliga ancora antecedentemente all' espressione ad *analizzarlo*; 2.° colui il quale vuol intendere un discorso che altri fa è obbligato a *sintesizzare*; ma questa sintesi è posteriore al discorso, ed una sua conseguenze necessaria: essa dipende dall'associazione delle idee, suppone atti di analisi.

Il linguaggio rende ancora più facile l'estrazione. L'astratto non essendo affatto nella natura, l'idea astratta non può apparir sola allo spirito; essa si presenta sempre a lui circondata dalle idee che si uniscono ad essa nell'immagine sensibile da cui è distaccata. L'uomo astratto non ha esistenza, ed allora che lo spirito vuole studiare la spezie egli la contempla negl'individui. L'idea astratta non esiste sola nello spirito, essa è associata a tutte le determinazioni dell' individuo; ma essa esiste sola nell'attenzione e nell' analisi. Ora il segno essendo legato all' idea astratta, e non già alle determinazioni particolari, da cui è essa circondata, dirige subito lo sguardo dello spirito a quest'idea: esso gli presenta immediatamente il prodotto dell' analisi.

Ma spieghiamo meglio, come i vocaboli facilitano l' astrazione. Vi è una personificazione la quale è permessa al filosofo, e di cui egli fa uso. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità. Il moto produce tutti i fenomeni che ammiriamo nell'universo sensibile:* egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona, egli personifica il moto. Or quale è l' origine di questa personificazione o *prosopopeo filosofica*? Lo spirito umano è limitato: la sua limitazione gl' impone il bisogno di dirigere il suo pensiere al modo, prescindendo dal soggetto; ma come non può concepirsi il modo come modo senza concepire la sua relazione al soggetto per poter interamente allontanare il pensiere dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione del modo al soggetto; ora ciò è lo stesso che concepire il modo come una cosa sussistente: ciò è un personificare il modo. Ora i vocaboli che denotano i modi, e che si dividono in concreti ed in astratti, cioè in aggettivi e sostantivi, adempiono mirabilmente a questo uffizio in coloro che ascoltano, ed ancora in coloro che parlano. Se io dico: *l'uomo virtuoso sarà felice:* quel *virtuoso* mi fa riguardar la virtù come un modo inerente all' uomo, ma se dico: *la virtù rende l'uomo felice*, io concepirò il modo, cioè la virtù, senza alcuna relazione al soggetto. Quando le astrazioni sono legate alle sensazioni sono più chiare: è questa una legge della nostra natura. Perciò gli esempi giovano molto alla chiarezza delle idee generali.

§ 75. Alcuni filosofi con Condillac pretendono che il giudizio stia tutto nei vocaboli, che lo spirito non formi giudizii, nè potrebbe formarli se non dopo avere imparato o trovato il linguaggio: questa dottrina è falsa. Il verbo *è* con cui si esprime l'azione del giudizio è stato trovato, e si usa per esprimere l'atto della mente che giudica, non già per formarlo; questo atto è nello spirito antecedentemente al vocabolo, ed indipendentemente da esso. Ma l' influenza dei vocaboli nella formazione di alcune idee complesse merita una particolare attenzione. Noi abbiamo tutti l'idea dell' unità, abbiamo già spiegato l'origine di questa idea. Noi possiamo ripetere questa idea, e così formarci le idee complesse de' diversi numeri. Ora supponghiamo che non abbiamo alcun nome di numero, e tentiamo di calcolare co' soli vocaboli *uno* e *più*. Noi non possiamo fare altra cosa se non che dire: uno più uno, più uno, più uno, più unn, ec. Ora così nè io nè voi che ascoltate possiamo acquistare l'idea delle diverse collezioni che costituiscono i numeri un poco grandi; non saremo certamente nel caso di avere idee del numero 1000 e del 999, e distinguere queste idee l'una dall'altra. Dopo un certo numero di volte che abbiamo ripetuto *più uno*, non ci rimane che una idea vaga di numero; siamo nell' impossibilità di distinguere numeri che nascono in seguito da questa ripetizione. Quale è la ragione di questo fatto? Noi abbiamo due specie di pensieri complessi; una è di quelli che tutti interi sono insieme presenti allo spirito, l'altra è di quelli che lo spirito non può abbracciarlo con un solo sguardo, e che egli può solamente rivedere con una serie di atti successivi. Una vasta città, un ampio palagio, una armata che occupa una vasta estensione di terreno non possono vedersi in un colpo di occhio, è necessario percorrerli successivamente per vederli tutti interi.

Non vi ha scienza di cui lo spirito possa con un pensiere attuale abbracciare tutto il com-

plesso della verità. Chi mai in una lunga dimostrazione di una verità geometrica potrà dire di aver presenti insieme tutte le diverse proposizioni che la compongono? In tutti questi casi si dice che lo spirito è in possesso dell' intero pensiere, allora che dopo d'averlo avuto è nel caso di percorrerlo di nuovo parte a parte. Ora tutto questo procedimento del pensiere è un effetto della memoria, o per dir meglio dell' immaginazione: l'esercizio dell' immaginazione, come abbiamo detto nella psicologia, è sotto la legge dell' associazione dell' idee; le idee si associano, quando sono distinte l' una dall' altra; ove tutto è uniforme non vi ha associazione. Applichiamo l' esposta dottrina alle idee dei numeri. Supponghiamo che lo spirito possa abbracciare con un solo sguardo cinque unità, e non più di cinque, vale a dire, che nel mentre ha l' idea dell' unità, possa ritenere ancora il sentimento di soli quattro atti di sintesi, co' quali si eseguono quattro addizioni dell' unità con sè stessa; è evidente che i numeri 100 e 99 non possono abbracciarsi con un solo sguardo; per poter dunque lo spirito avere idee distinte di questi numeri è necessario che ne possa percorrere successivamente i diversi elementi; e conseguentemente è necessario che ciascun passo dell' immaginazione possa legarsi col seguente, e che ciascuno sia distinto dall' altro. Ciò supposto se lu associo al segno 100 i segni 99 + 1, a 99, 98 + 1, a 98, 97 + 1, a 97, 96 + 1, a 96, 95 + 1, a 95, 94 + 1; e così di seguito sino a 2, a cui associo 1 + 1; io avrò parte per parte scorsa tutta l' idea complessa del numero 100, e ciascun atto di sintesi si legherà all' altro, perchè è dall' altro distinto; ora esso ne è distinto per la diversità dei segni. Diffatto l'atto della sintesi 99 + 1 è distinto da quello di 98 + 1, per i due segni diversi 99, 98. Togliete questi segni, questi due atti saranno riguardati dallo spirito come identici, essi denoteranno tutti e due l'addizione dell'unità ad un numero vago, ad una moltitudine indeterminata; e perciò saranno incapaci di legarsi nello spirito, e di riguardarsi como due elementi prossimi del numero 100. Se dopo di aver aggiunto l' unità con sè stessa sino a 100, voi vorreste replicare l'operazione dicendo, 1 più un numero indeterminato, 1 più un numero indeterminato; voi non potreste giammai esser certi di averla replicata lo stesso numero di volte di quello quando formaste il numero 100, cioè 99 volte; voi dunque non avreste de' due numeri 100 e 99 idee distinte. I nomi dei numeri vi sono a ciò di un soccorso necessario: essi sono come i segnali collocati in una strada per aiutare a riconoscerla.

§ 76. Senza i segni noi non potremmo dunque avere quelle idee complesse i cui elementi sono identici, ed il cui insieme lo spirito non può abbracciarlo con un solo atto di attenzione. All' uso de' segni dobbiamo dunque l'aritmetica e la scienza del calcolo. Ora le idee de'numeri entrano nella più gran parte delle conoscenze de'popoli culti. Un ministro di stato se non avesse queste idee come potrebbe conoscere la situazione delle finanze, della popolazione, dell' armata della sua nazione, in rapporto a quella delle nazioni vicine? Senza queste idee di numeri, come si tratterebbe il commercio, che è l'istrumento più efficace della civiltà de'popoli? L' influenza, anzi la necessità dei segni per questa specie d' idee fa conoscere che l' uomo senza i segni arbitrarii sarebbe ancora nel principio della sua educazione morale, e che lo sviluppamento dell' intelligenza è legato essenzialmente al linguaggio (1); e quindi ammirerete la sapienza dell' autore della Natura, il quale avendo destinato l' uomo a perfezionarsi incessantemente, l' ha dotato degli organi necessarii al linguaggio de' suoni articolati (2), ch' è il più proprio per lo sviluppamento del pensiere,

(1) L' uomo senza il linguaggio, oltre ad esser privo dell'idee de'numeri composti e de' loro rapporti, avrebbe una sfera d idee molto ristretta, resterebbe in una specie d'infanzia sopra ogni cosa, in un abbattimento deplorabile, limitandosi quasi sempre alle sole idee sensibili; e quindi la cognizione di ogni retta morale, dei suoi alti destini, del suo ultimo fine, da cui dipende la vera civiltà, rimarrebbe avvolta per sempre in una densa nebbia, ovvero ignorata.

(2) Ecco per chi ama questa sorte di notizie qualche cenno sulla struttura fisica dell' organo della loquela. Dalle vibrazioni che l'aria spinta dai polmoni prova nell'attraversare la *glottide*, dipende la voce; i suoni articolati dalle modificazioni della voce, alle quali concorrono i movimenti della lingua, delle labbra e delle altre parti della bocca. Lo strumento della voce è la *laringe*, specie di scatola cartilaginea posta alla parte superiore del-l'*aspera arteria*. Le cartilagini sottili ed elastiche formanti le sue pareti sono unite da membrane, e mosse l' une sull' altre da molti piccoli muscoli, chiamati *intrinseci della laringe*. La glottide lunga da 10 a 11 linee in un uomo adulto, e larga da 2 a 3, è la parte più essenziale della laringe. La voce è un fenomeno espiratorio: per produrla i muscoli intrinseci della laringe si contraggono, mettendo i lati e l' apertura della glottide in differenti stati secondo la diversità de' suoni. Il Dodart suppone la laringe uno strumento a fiato, il Ferrein la riguarda come uno stromento a corda. Forse riunisce il doppio meccanismo di queste due specie di strumenti. — La voce formata nel passaggio dell'aria per la glottide diviene più intensa e sonora per le riflessioni che l' aria prova nella bocca e nelle anfrattuosità nasali, e la sua forza dipende dal volume d' aria che può essere in un tempo cacciata dal polmone, e dalla maggiore o minore capacità di vibrare, di cui godono le pareti dei canali che la trasmettono al di fuori.

e l'ha ancora dotato delle mani per rendere permanente co' caratteri alfabetici il discorso passeggiero; ma questa organizzazione è ancora in armonia colla legge dell'associazione delle idee, d'onde dipende l'efficacia del linguaggio parlato e scritto. Adempiamo dunque la nostra augusta destinazione, cercando la verità, ed amandola.

§ 77. Ne vediamo brevemente come il linguaggio *analizza* il pensiere. Ogni raziocinio consta necessariamente di tre giudizii: abbiamo dimostrato questa verità nella logica; ora nel momento che lo spirito pronuncia un'illazione dee avere insieme presenti le premesse; il raziocinio con tutte le sue parti esiste dunque simultaneamente nello spirito; ma nel linguaggio i tre giudizii esistono successivamente l'uno dopo l'altro; il linguaggio fa dunque l'analisi del raziocinio. Ogni giudizio consta di un soggetto, di un predicato, e delle azione dello spirito che stabilisce un rapporto fra il soggetto ed il predicato; ora nel momento di queste azione lo spirito dee aver presente l'idea del soggetto e del predicato; ed il linguaggio presenta separatamente e successivamente tutti questi elementi del giudizio; il linguaggio dunque *analizza* il giudizio. Il raziocinio espresso colle parole si chiama *discorso*, ed il giudizio espresso colle parole si chiama *proposizione*. Ogni discorso è dunque composto di proposizioni.

Alcuni logici pretendono che le domande, i dubbii, i desiderii, le preghiere, debbano escludersi dal numero delle proposizioni, poichè non contengono nè affermazioni, nè negazioni; ma questa opinione non è esatta. È vero che ogni orazione, la quale non afferma, nè nega, non è proposizione; ma è falso che le domande, le preghiere, i comandi non affermino, nè neghino. Quando dico: « *fate ciò, andate là* » esprime in effetto: io voglio, io desidero che voi facciate ciò, che andiate là: affermo dunque del *me* un desiderio, una volontà. La stessa cosa è visibile nel modo interrogativo: « *avete voi finito? siete voi pronto?* » queste espressioni significano: *io vi domando, io desidero sapere, se* ecc.; significano dunque tanti giudizii formati su di me stesso. Ogni discorso è perciò una serie di proposizioni, ancorchè esprima le diverse affezioni del nostro spirito.

Nel giudizio sono necessarie le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito; i vocaboli dunque o esprimono gli oggetti de' nostri pensieri, o l'azione dello spirito su questi oggetti; ecco il principio generale della classificazione de' vocaboli, e su cui dee poggiare la metafisica del linguaggio.

§ 78. Gli oggetti de' nostri pensieri essendo come abbiamo detto, o soggetti, o modi di soggetti, i vocaboli istituiti a significare si i soggetti che i modi chiamansi *nomi*; quelli che significano i soggetti chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*, *corpo*. Quelli che significano i modi, nel tempo stesso denotando il soggetto a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *rosso*, *bianco*, *pesante*, *sapiente*.

Ma quando esercitando un atto di analisi si concepiscono questi modi senza riferirli ad un determinato soggetto, perchè allora in qualche maniera sussistono nell'intelletto da sè soli, si esprimono ancora co' nomi sostantivi come *rossezza*, *bianchezza*, *saggezza*. Questa specie di sostantivi costituisce i vocaboli propriamente chiamati i *termini astratti*.

Gli aggettivi hanno dunque due significati, l'uno distinto, che è quello del modo, l'altro confuso, ch'è quello del soggetto; ma quantunque più distinto sia il significato del modo, esso è nondimeno indiretto; dove diretto è quello del soggetto tuttochè confuso. La parola *bianco* significa direttamente, ma confusamente, il soggetto, e indirettamente *bianchezza*, tutto che distintamente; poichè *bianco* vuol dire *ciò che ha bianchezza*. Questo *ciò che* è il soggetto incognito, ma positivo, che è inviluppato nella nostra percezione primitiva di un corpo che ci desta la sensazione di bianchezza. Vi ho fatto quest'osservazione nel § 17 della psicologia, e qui mi è tornato in acconcio di confermarvela.

Gli elementi del giudizio sono, come abbiam detto, le idee del soggetto e del predicato, e l'azione dello spirito che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato: per esprimere le idee del soggetto e del predicato esistono i nomi sostantivi ed aggettivi: quel vocabolo poi destinato ad esprimere l'azione dello spirito che stabilisce il rapporto fra il soggetto ed il predicato, chiamasi *verbo*, vocabolo latino, che significa parola, come se volessimo dirlo la *parola* per eccellenza, ed è quella di fatti, senza di cui non vi potrebbe essere vera proposizione. Il verbo esprime l'azione dello spirito che unisce il predicato al soggetto; quando è solo esprime poi quella che separa il predicato dal soggetto, quando è accompagnato dalle particella negativa.

Ogni proposizione dunque è di necessità, quando *analizza* esattamente il giudizio, composta di tre termini, del nome sostantivo, del nome aggettivo e del verbo; o solo, o unito colla particella negativa. *La neve è fredda: neve* è il sostantivo, *fredda* l'aggettivo, *è* il verbo.

L'atto dello spirito che afferma o nega è un atto semplice; è impossibile concepire una metà, una terza parte, ecc. dell'affermazione o

della negazione: quindi per esprimere la semplicità dell'atto che nega sarebbe stato necessario che il verbo con una sola parola esprimesse la negazione; ma nella nostra lingua, e forse generalmente in tutte le lingue, si è stimato di usare lo stesso verbo per la negazione che per l'affermazione, aggiungendovi per distinguere la negazione dall'affermazione un altro segno.

Sarebbe un errore il credere che il soggetto del giudizio sia espresso da soli nomi sostantivi; molte volte l'attributo non conviene al soggetto, se non in quanto questo è modificato in un certo modo; per esprimere queste modificazioni del soggetto si adoperano gli aggettivi, i quali, in conseguenza, fanno parte dell'espressione del soggetto del giudizio. Così se dico: *il corpo pesante non sostenuto cade*, il soggetto del giudizio è espresso da queste parole: *il corpo pesante non sostenuto*; delle quali le parole *pesante* e *sostenuto* sono aggettivi. Quindi è che nella proposizione bisogna distinguere il *soggetto logico* dal *soggetto grammaticale*. Il primo consiste nel complesso di tutte le parole le quali esprimono il soggetto del giudizio: il secondo consiste nel sostantivo a cui si riferiscono tutte le altre parole: così il vocabolo *corpo* nell'esempio rapportato costituisce il soggetto grammaticale. Ora è evidente che il soggetto logico suppone il soggetto grammaticale.

L'attributo del giudizio sembra di dover essere sempre espresso dall'aggettivo, come in questa proposizione: *il sole è luminoso.* Nulladimeno molte proposizioni sembrano insinuare il contrario. *Pietro è uomo*: *il cane è animale*: *il triangolo equilatero è triangolo*: gli attributi di tutte queste proposizioni sono sostantivi. Ma tutte queste proposizioni sono espressioni accorciate del giudizio; esse equivalgono alle seguenti: *Pietro è un individuo, la spezie di cui è l'uomo*, o pure: *Pietro è compreso nella spezie degli uomini*; *il cane è una spezie del genere animale*; o *il cane è compreso nel genere degli animali*; *il triangolo equilatero è una spezie, di cui il triangolo è genere*; o pure: *il triangolo equilatero è compreso sotto il genere de' triangoli.*

In tutte queste proposizioni fa d'uopo distinguere l'*attributo grammaticale* dall'*attributo logico*. Il grammaticale consiste nell'aggettivo, a cui si riferiscono tutti gli altri vocaboli, il logico in tutti i vocaboli che esprimono l'attributo del giudizio. Così nella proposizione rapportata; *Pietro è compreso nel genere degli animali*; l'aggettivo *compreso* è l'attributo grammaticale, i vocaboli *compreso nel genere degli animali*, esprimono l'attributo logico. Nell'attributo logico vi dee sempre essere un aggettivo, o espresso, o sottinteso. Diffatto, se il giudizio consiste in un pensiere, con cui si pensa che un oggetto è o non è di tale o tal maniera; e se dall'altra parte niuna sostanza può affermarsi di un'altra, segue che l'attributo del giudizio nel pensiere dee riguardarsi sempre, come un modo che conviene, o che non conviene al soggetto; perciò quando il linguaggio decompone esattamente il giudizio, dee sempre nell'espressione dell'attributo farvi entrare l'aggettivo. L'aggettivo è per lo più compreso nel verbo. Il verbo *essere* chiamato verbo *sostantivo*, è il solo vocabolo che sia semplicemente verbo: sia per abbreviare, sia per variare il discorso, ne sono stati inventati degli altri che esprimono nello stesso tempo il verbo essere e l'attributo. Il dire: *Dio vede ciò che facciamo, e non ignora ciò che pensiamo*, vale lo stesso che *Dio è veggente di ciocchè siamo facienti, e non è ignorante di ciò che siamo pensanti*. I verbi che esprimono ancora l'attributo si chiamano *attributivi* o *concreti*. Concludiamo che l'aggettivo è sempre nel pensiere, ma non sempre nella espressione. Ma ammettendo che nell'espressione del giudizio si adoprano sovente de' sostantivi per denotare l'attributo, fa d'uopo sempre distinguere l'attributo logico dall'attributo grammaticale.

§ 79. Allora che formate il seguente giudizio: *il corpo pesante*: intendendo per *corpo* un' estensione solida, il risultamento di questo giudizio si è di unire l'idea del peso a quella del corpo; ora dopo di questa unione potete continuare, come abbiamo osservato, la vostra sintesi, a dire: *il corpo pesante non sostenuto cade;* ora in questa proposizione il soggetto è un solo, ma è insieme *complesso*, essendo il prodotto di una sintesi. Similmente in questa proposizione: *Dio onnipotente, creatore del mondo visibile, distribuirà la ricompensa dovuta agli uomini virtuosi;* non vi sono che un soggetto ed un predicato, ma si l'uno che l'altro son complessi.

Il soggetto e l'attributo complessi racchiudono altre proposizioni, le quali possono chiamarsi *incidenti*, e che parimenti sono parti del soggetto e dell'attributo, essendo congiunte ad esse mediante il pronome relativo *che* o *il quale*, di cui è proprio l'unire insieme molte proposizioni in modo che ne compongano una sola. Così l'ultima proposizione rapportata in esempio può tradursi così: *Dio onnipotente; il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa la quale è loro dovuta.* La proposizione, *il quale è creatore del mondo visibile*, fa parte del soggetto della proposizione

latera; e la proposizione, *la quale loro è dovuta*, fa parte dell' attributo; e tutte e due si chiamano proposizioni *incidenti*. Da ciò segue che non bisogna confondere le proposizioni *composte* colle proposizioni *complesse*.

Le prime son quelle, in cui vi ha moltitudine di soggetti o di predicati, come: *Cicerone fu oratore e filosofo. Cicerone a Demostene furono i più grandi oratori dell' antichità.* Le seconde son quelle, le quali sebbene abbiano un solo soggetto ed un solo attributo, pure l'uno di essi, o tutti due, o il verbo medesimo è complesso, cioè abbraccia più parole indicanti più idee. Le proposizioni *incomplesse* son poi quelle i cui termini son tutti semplici, e indicanti ciascuno una sola idea. Se io dirò: *Iddio è onnipotente*, la proposizione sarà incomplessa, perchè altro non comprende fuori che i termini necessarii. Quando le due idee, che costituiscono il soggetto, ed il predicato del giudizio, sono espresse da due soli termini, e questi termini sono semplicemente affermati l'uno dall' altro, la proposizione è *semplice incomplessa*; quando un de' due termini o tutti due sono complessi, cioè composti di più termini, o pure la affermazione riceve degli aggiunti che la modificano, la proposizione è semplice *complessa*.

La complessione può sempre esprimersi con una proposizione incidente, e perciò può dirsi che se il pronome relativo non è sempre espresso, vi è nondimeno in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione, essendo tutt' uno il dire: *Dio onnipotente*, o *Dio il quale è onnipotente*.

Le proposizioni incidenti sono di due sorte: alcune possono chiamarsi semplici spiegazioni; cioè quando l'aggiunta niente cangia nell'idea del termine, perchè ciò che si aggiunge generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione, come: *Iddio il quale è onnipotente, ha creato il mondo.* Le altre possono chiamarsi *determinazioni*: perchè ciò che si aggiunge a un termine non gli conviene con tutta la sua estensione, ma ne ristringe e ne determina il significato, come: *gli uomini virtuosi non offendono i diritti degli altri*: nel primo esempio può ommettersi la proposizione incidente, il cui attributo conviene sempre al soggetto Dio: laddove nel secondo non può ommettersi.

Se io dico: *Dio certamente esiste*, quel *certamente* modifica l'affermazione, e questa complessione può anche esprimersi con una proposizione incidente, dicendo: *È certo che Dio esiste.* Similmente dicendo: *io asserisco che la terra è rotonda*; *io asserisco* è una proposizione incidente che dee far parte di qualche cosa nella proposizione principale. Queste proposizioni sono dunque complesse riguardo al verbo, cioè riguardo alla loro forma.

Di queste proposizioni complesse, ove la complessione cade sul verbo, e non sul soggetto o su l' attributo, i filosofi hanno specialmente osservato quelle che chiamansi *modali*; perchè l'affermazione o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi, *possibile*, *contingente*, *impossibile*, *necessario*. Così dicendosi: *è necessario che il cerchio abbia i raggi uguali*; *è impossibile che il cerchio abbia i raggi disuguali*; *è possibile che un uomo viva duecento anni*; *accade che anche gli uomini più accorti rimangono ingannati*, si fanno delle proposizioni *modali*, che sono proposizioni complesse riguardo alla forma.

§ 80. Abbiamo detto che in questa proposizione: *Dio onnipotente, il quale è creatore del mondo visibile, distribuirà agli uomini virtuosi la ricompensa la quale loro è dovuta*: *il quale* e *la quale* sono i soggetti di due proposizioni incidenti; ora il soggetto grammaticale di una proposizione è sempre un nome sostantivo; *il quale* o *la quale*, o pure *che*, non sono nomi: questi vocaboli fanno dunque le veci del nome, e perciò si è loro data la denominazione di *pronome*; e siccome fanno l' uffizio di congiungere la proposizione incidente alla principale, perciò questa voce *quale*, *che*, si è chiamata *pronome relativo*.

L' azione della parola nella proposizione suppone la persona che parla, quella a cui si parla, e ciò di cui si parla, che è il soggetto della proposizione. Quando il soggetto grammaticale della proposizione è la persona che parla, il vocabolo che l' esprime si chiama il *pronome della prima persona*. Quando è la persona a cui si parla, il vocabolo che l' esprime chiamasi il *pronome della seconda persona*: quando il soggetto della proposizione è diverso dalla persona che parla, e da quella a cui si parla, se esso significa l' identità di un oggetto nominato, nell' atto medesimo che ne risveglia l' idea, si chiama il *pronome della terza persona*. I pronomi delle persone prima e seconda sono *io* e *noi* per la prima, *tu* e *voi* per la seconda. I pronomi della persona terza sono *egli* o *esso*, o *desso*, *lo stesso* o *il medesimo*, *questi* o *costui*, *chi*, *altri*, *altrui*, *quegli*, *colui*, *costui* o *cotestui*, *che* o *il quale*. Quanto a' pronomi delle persone prima e seconda, pare che non debbano collocarsi fra i pronomi, essendo essi veri sostantivi universali che significano una o più persone che parlano, o che ascoltano. Lo stesso dee dirsi del pronome *sè*, chiamato *pronome reciproco*.

Riguardo al pronome relativo, questo ha qualche cosa di comune cogli altri pronomi della persona terza, e qualche cosa di proprio. Ciò che ha di comune si è che si pone invece del nome, e più generalmente ancora degli altri pronomi, mettendosi per tutte le persone. *Io il quale son Calabrese; voi che siete Pugliese; egli che è Napoletano.*

Ciò che ha di proprio si è, che, come abbiam detto, la proposizione in cui esso entra può far parte del soggetto, o dell'attributo di un'altra proposizione che si chiama principale. Sul che bisogna aggiungere a ciò che abbiamo detto, che il pronome relativo può essere o soggetto, o parte dell'attributo della proposizione incidente; così in questa proposizione: *Iddio, che io amo, è onnipotente*: il pronome relativo *che* fa parte dell'attributo della proposizione *che io amo*. Questa proposizione significa io *sono amante del quale*, ed i vocaboli *amante del quale* esprimono l'intero attributo.

Il relativo (1) alcune volte perde il suo uso di pronome, e ritiene quello di congiungere una proposizione con un'altra. Così nella proposizione: *io sono persuaso che un Dio esiste*, serve a congiungere le due proposizioni: *io son persuaso*, *un Dio esiste*, e non fa parte nè del soggetto, nè dell'attributo di alcuna. Vi sono dunque alcuni vocaboli, i quali servono ad enunciare i rapporti di diverse proposizioni, e questi vocaboli si chiamano *congiunzioni*.

Una proposizione alla volte è opposta a quella che la precede, alle volte ne dipende come da una condizione necessaria, alle volte le serve di complemento. Siffatti rapporti delle proposizioni debbono essere espressi, ed i vocaboli che gli esprimono si chiamano *congiunzioni*. Così dicendo: *il sole sorge su l'orizzonte, e le tenebre spariscono*: si enunciano due proposizioni complete, e la parola *e* che serve a legarle indica che il fenomeno della luce è prodotto dalla presenza del sole su l'orizzonte: la parola *dunque* denota la connessione fra l'illazione e le premesse di un raziocinio. Nell'esempio rapportato di sopra la proposizione *un Dio esiste* serve di complemento all'altra *io son persuaso*, e la parola *che* serve a denotare questo rapporto di complemento.

Siffatto rapporto è indicato pure assai spesso da una variazione nella forma del verbo. Così dicendosi: *gli uomini sarebbero felici, se fossero virtuosi*: la congiunzione *se* indica il rapporto di supposizione che esiste fra le due proposizioni, e questo stesso rapporto è indicato dalla forma del verbo *sarebbero*. E queste variazioni di verbi son quelle che diconsi *modi*.

Egli non bisogna confondere le congiunzioni colle *preposizioni*: le prime servono a denotare i rapporti delle proposizioni, le seconde i rapporti de' vocaboli che costituiscono la proposizione. I rapporti fra le parole che costituiscono una proposizione possono essere indicati diversamente; alcune volte dal sito delle parole stesse. Così dicendo: *Pietro ama Paolo*, Paolo si riguarda come l'oggetto dell'amore di Pietro, e questo rapporto di oggetto dell'azione è indicato dal sito; poichè se si dicesse *Paolo ama Pietro*, il rapporto cambierebbe, e la proposizione avrebbe un altro senso. Alle volte questo rapporto è indicato da una diversa desinenza; così nella lingua latina dicendo *Paulus amat Petrum*, la desinenza in *um* di *Petrum* indica il rapporto; e perciò cambiando l'ordine de' vocaboli, questo rapporto non lascia di essersi denotato; perciò può dirsi ancora *Petrum amat Paulus*. Queste diverse desinenze de' vocaboli costituiscono i *casi* nelle lingue che ne hanno, e le diverse persone non meno che i tempi diversi; alcune volte questi rapporti sono indicati da parole a ciò destinate, che si allogano avanti la parola che è in rapporto colla precedente. Queste parole chiamansi *preposizioni*, che significa *mettere avanti*. Così dicendo: *scrivo una lezione di filosofia*, la parola *di* è una preposizione (1), e serve ad indicare il rapporto di *filosofia* a *lezione*.

Comunemente si numerano otto parti di discorso, ossia otto specie di parole: *nome, verbo, pronome, participio, preposizione, avverbio, congiunzione, interiezione*. Il participio è un aggettivo che trae la sua origine dal verbo; così il participio *amante, sedente* sono aggettivi derivati dai verbi *amare* e *sedere*. Il desiderio di abbreviare il discorso ha dato luogo agli avverbi, poichè essi denotano con un solo vocabolo ciocchè non potrebbe denotarsi se non che per mezzo di una preposizione e di un nome; così *saviamente* è lo stesso che *con saggezza*. Le interiezioni o *interposti* equivalgono ad un'intera proposizione: così *ohi* equivale alla proposizione *io son dolente*, o *io sento dolore* ed esprime poi la sensazione di dolore che uno ha con molto maggiore energia che noi

(1) A tolto rigore il vocabolo *che*, usato per congiungere le proposizioni, è ben distinto dal vocabolo *che*, usato in luogo dei relativi *il quale, la quale, i quali, le quali*, ecc.: tanto è vero che nella lingua latina si usa una voce diversa affatto, come sarebbe *ut*, oppure si dà un giro particolare alla sintassi, come: *Hominem experiri multa paupertas jubet*.

(1) I grammatici chiamano *segnacasi* questi vocaboli *di, a, da, ecc.*; le preposizioni sarebbero *con, presso*, ecc.

farebbe le proposizione medesima, accostandosi la voce *ahi* ad uno di quelli gridi che il dolore tira naturalmente da un appassionato.

Io non iscrivo un trattato di grammatica; ma ho dovuto parlare de' vocaboli per farvi conoscere come il linguaggio fa l'analisi del pensiere. Una più ampia cognizione delle diverse specie de' vocaboli, di cui ho parlato, potete averla leggendo le grammatiche generali che molti autori hanno scritto. La prima si è quella composta da Lancellotto ed Arnaldo: questa opera sarà sempre un' opera luminosa e classica nella metafisica del linguaggio, ed io non posso che raccomandarvene la lettura, a preferenza di tante altre, e particolarmente di quella del conte Tracy, il cui sistema sul pensiere sembrandomi falso, quello sul linguaggio mi sembra falso ancora; ma ciò non ostante si trovano nella grammatica di Tracy delle utili osservazioni.

Io vi soggiungo qui, che per la cognizione di ciascuna lingua è necessario di conoscere il vocabolario, la diversa desinenza de' vocaboli e la *sintassi:* il che vale quanto dire, che bisogna conoscere i valori de' vocaboli de' quali si compone, ed i segni per denotare i diversi rapporti dei vocaboli fra di essi. La conoscenza de' segni quali che sieno, i quali denotano i rapporti de' vocaboli fra di essi, costituisce la *sintassi*. Così è una regola della sintassi italiana, che il vocabolo il quale denota l'oggetto dell'azione dee essere dopo del verbo attivo, cioè del verbo denotante oltre dell'affermazione un' azione; e che perciò dee dirsi, *Paolo ama Pietro*, quando Pietro è l'oggetto dell' amore di Paolo, come è una regola della sintassi latina quella che prescrive doversi l'oggetto dell'azione mettere nell' accusativo.

## Riassunto della ideologia per domande e per risposte.

D. Che cosa è *idea?*

R. L'idea è il risultamento della meditazione su gli oggetti presentati allo spirito dalla sensibilità e dalla coscienza.

D. Non vi è alcuna differenza fra la prima operazione dell' intelletto, chiamata semplice *apprensione*, o *percezione*, e l' *idea* propriamente detta?

R. L'idea può riguardarsi come il termine dell'atto chiamato *percezione* o semplice *apprensione;* o sia come una modificazione interna dell'anima derivante dall'azione di percepire.

D. Che cosa è l'*ideologia?*

R. L'ideologia è la scienza dell' origine, e perciò della natura delle nostre idee.

D. Di quali idee dee occuparsi l'ideologia?

R. Delle idee *essenziali* all' umano intendimento.

D. Spiegatemi ciò più chiaramente.

R. Vi sono idee *essenziali* all' umano intendimento, e ve ne son di quelle che non sono tali; e che perciò si possono chiamare *accidentali* all'intendimento. Le prime si trovano universalmente in tutti gli uomini; non può dirsi lo stesso delle seconde. Niun uomo può esser privo dell' idea del proprio corpo, e del di fuori, quale che siasi, nè del proprio *me pensante;* ma può un uomo non aver l' idea del coccodrillo o dell'elefante e, se è un cieco nato, anche del cielo stellato.

Le idee essenziali all'umano intendimento son quelle che la meditazione, cioè l'uso delle facoltà di analisi e di sintesi, sviluppa naturalmente dal *me sensitivo* di un *fuor di me.*

D. L'idea del proprio corpo essendo una idea essenziale all'umano intendimento, ditemi come gli uomini distinguono il proprio corpo da' corpi esterni?

R. Il corpo *nostro* è quello in cui ci sembra di sentire e di essere, in cui si possono produrre immediatamente de' moti col solo nostro volere; e quello eziandio che ci è incessantemente presente.

D. Che cosa è l'anima che sembra reggere il proprio corpo?

R. L' anima è ciò che ha delle sensazioni, e de' pensieri quali che sieno.

D. Da ciò sembra che dobbiamo riguardar l'anima come una cosa distinta dalle sensazioni e da'pensieri quali che sieno. Questa illazione, che sembra scendere dall' idea che ci abbiam formato dell' anima, è ella giusta?

R. È giusta ed incontrastabile.

D. Ma questa cosa che costituisce l'anima, e che suole chiamarsi eziandio *sostanza dell' animo*, o *essenza dell' animo*, che cosa è essa mai?

R. Noi non ne abbiamo una nozione determinata o particolare; ma sappiamo che è una cosa *sussistente;* e ad una cosa sussistente diamo il nome di sostanza, come ad una cosa inerente alla sostanza diamo il nome di *qualità*, di *accidente*, di *modo*, di *modificazione*, ecc.

D. Abbiamo noi dunque una nozione generale della *sostanza?*

R. Certamente l' abbiamo: se non avessimo una nozione della sostanza, non ne avremmo alcuna della *qualità* che è la correlativa della sostanza. La distinzione de'nomi *sostantivi* dagli *oggettivi*, la quale si trova in tutte le lingue, dimostra che tutti gli uomini hanno l'idea della *sostanza* e della *qualità*.

D. Ma donde vien essa in noi l' idea di sostanza e la correlativa di qualità?

R. Dall'esperienza, o sia dall'analisi de' sentimenti, o delle percezioni del *me*, e di un *di fuori*. Ella è una nozione *oggettiva* tanto riguardo all'origine che riguardo al valore.

D. L'anima umana è una sostanza, ma eziandio un corpo si mostra a noi come una sostanza sarebbe forse l'anima umana un corpo?

R. È impossibile che l' anima umana sia un corpo. Facendo l'analisi della coscienza del *me* pensante, si vede evidentemente che l' anima umana, l'io, si mostra rigorosamente una in tutte le funzioni del pensiere, cioè semplice assolutamente ed indivisibile.

D. Come abbiamo chiamato questa semplicità assoluta del *me* pensante?

R. L'abbiamo chiamato l' *unità metafisica del me*.

D. Fatemi vedere più chiaramente questa unità metafisica del soggetto pensante.

R. Il soggetto pensante nel raziocinio deduce un giudizio da altri giudizii. Ora quest'azione deduttiva appartiene necessariamente ad un soggetto semplice ed invisibile; poichè 1.° non vi è alcuna parte nella deduzione: 2.° la deduzione appartiene ed è inerente allo stesso soggetto, a cui appartiene ciascun elemento dell' illazione, e ciascun elemento delle premesse: non si trova dunque la pluralità de'soggetti nel raziocinio, ma l'identità e l'unità assoluta dello stesso soggetto.

D. Si distinguono più specie di unità?

R. Se ne possono distinguere due, cioè l'*unità metafisica*, e l' *unità sintetica*. Questa seconda può dividersi in *unità sintetica del pensiere*, ed in *unità fisica*. L'unità metafisica è assoluta. La sintetica è condizionale (Ideologia §§ 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24).

D. Abbiamo già conosciuto 1.° la sostanzialità dell'anima; 2.° la sua unità metafisica, che si chiama eziandio *spiritualità*; 3.° le sue diverse modificazioni, o modi di essere. Ora da ciò sembra che l'anima non solamente sia una sostanza ma eziandio che essa sia una *causa efficiente* di alcune sue modificazioni: intanto Hume nega l'esistenza della nozione di *causa efficiente*. Che cosa si dee pensare di questa dottrina di Hume?

R. La dottrina di Hume su la causalità è falsa. La coscienza ci attesta che l'anima è il principio e la causa efficiente dei proprii voleri. In tutte le lingue vi sono de' vocaboli che indicano la causalità; tali sono nella lingua italiana, *dunque, perciò, in conseguenza, perchè, ecc.*

D. Pare che le nozioni di *azione* e di *passione*, le quali sun legate a quella di causalità, sono anche nozione essenziali all' umano intendimento.

R. Così è. La distinzione de' verbi attivi e passivi, che si trova in tutte le lingue, deriva per lo appunto da queste nozioni.

D. Da quanto avete detto circa la sostanza e la causa, sembra che la relazione fra la qualità e la sostanza, e quella fra l' effetto e la causa sieno due relazioni *oggettive*, e perciò *reali*.

R. Ciò che dite è una verità. Vi sono due relazioni reali fra l' esistenze: una è quella della modificazione o qualità al soggetto, l' altra è quella dell'effetto alla causa. Una modificazione ha due relazioni reali colla sostanza; una è quella della modificazione al soggetto, l' altra è quella dell' effetto alla causa. La causa della modificazione può essere lo stesso soggetto della modificazione o un soggetto diverso.

D. Queste due verità: 1.° *Non può esservi qualità senza una sostanza, a cui la qualità sia inerente*; 2.° *Non può esservi effetto senza una causa*, sono esse verità contingenti, o pure necessarie?

R. Sono verità necessarie, e perciò identiche.

D. Fatemi conoscere ciò con chiarezza.

R. La qualità è una esistenza inerente: una qualità senza sostanza sarebbe dunque una esistenza inerente e non inerente insieme. Più, la qualità è un modo di essere; ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere, e un modo di non essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, che *la qualità non può essere senza la sostanza*.

D. Dimostratemi colla stessa chiarezza, che non *può esservi alcun effetto senza una causa che lo faccia essere*.

R. L' *effetto* è ciò che incomincia ad essere. Tutto ciò che è esistente, o è indipendentemente da qualunque supposizione o pure dipendentemente da qualche supposizione. Nel primo caso è esistente assolutamente, e non incomincia ad essere, o perciò non è un effetto: il che è contro l'ipotesi: nel secondo caso la esistenza che si suppone, da cui l'effetto dipende, è una causa efficiente. La proposizione dunque: *non vi è effetto senza una causa*, è una verità dimostrata per mezzo del principio di contraddizione.

D. Fatemi conoscere con maggior chiarezza, che *ciò che incomincia ad essere non esiste assolutamente*.

R. Ciò che incomincia ad essere dee esser preceduto da qualche cosa, sia essere, sia una durata vôta, poichè ciò che non è preceduto da alcuna cosa non incomincia ad essere, ma è esso il primo essere innanzi a cui nulla vi è. Ciò che è preceduto da qualche cosa non esiste se non che nella supposizione della cosa che lo precede; non esiste dunque assolutamente.

D. Ma nel caso che un essere fosse solamente

preaduto da una durata vôta non esisterebbe esso senza una causa efficiente?

R. Un essere, che incomincia ad essere, non può avere una relazione di dipendenza con una durata vôta; poichè la durata vôta, da cui si vuol preceduto, non è più, quando esso incomincia ad essere; la sua relazione di dipendenza sarebbe dunque una dipendenza non dipendenza il che è una contraddizione.

D. Le due relazioni reali, di cui abbiamo parlato, son esse le sole che lo spirito concepisce fra le cose?

R. Oltre delle relazioni reali lo spirito pone fra le sue idee, ed eziandio fra le cose alcune relazioni *logiche* che sono solamente in lui e non hanno alcun archetipo reale al di fuori di lui. I termini di queste relazioni logiche sono reali, ed il fondamento di esse, ch'è la natura positiva de' termini, è anche reale; ma le relazioni sono interamente soggettive, e nel solo pensiere.

D. Quali sono queste relazioni logiche?

R. Sono le relazioni d'*identità* e di *diversità*, donde derivano quelle di *uguaglianza*, di *disuguaglianza*, ecc.

D. Come si chiama l'operazione dello spirito che percepisce queste relazioni logiche?

R. Si chiama *sintesi ideale*, la quale si divide in sintesi *ideale oggettiva*, ed in *sintesi ideale soggettiva*.

D. La distinzione delle due specie di relazione cioè delle reali e delle logiche, è ella importante in filosofia?

R. Questa distinzione è di somma importanza. Essa ci insegna a risolvere un problema principale in filosofia, il quale è: *che cosa vi ha di oggettivo nelle conoscenze, e che cosa vi ha di soggettivo?*

Essa ci fa distinguere due specie di esperienza, cioè l'esperienza *primitiva*, la quale è composta di soli elementi oggettivi, e l'esperienza *comparata*, la quale è composta di elementi oggettivi e soggettivi insieme.

D. Si può forse la percezione delle relazioni logiche riputare un errore, ed una illusione del nostro spirito?

R. Niente affatto di ciò. La percezione delle relazioni logiche è una verità, la quale ha il suo fondamento oggettivo ne'termini reali delle relazioni medesime, e nella natura del nostro spirito. Poichè queste relazioni sono i *modi* di pensare gli oggetti, e questi modi derivano dalla natura del nostro spirito. Un uomo, per cagion di esempio, è nato in America che rassomiglia ad un altro nato in Italia. I due uomini sono indipendenti, e senza alcuna relazione reale fra di essi. Lo spirito concepisce, e pensa il primo insieme col secondo; ed i due uomini sono insieme nello spirito di chi li pensa. Ora questo avvicinamento de'due uomini nel medesimo spirito, e la loro esistenza in un unico atto dell'intendimento non è, e non può essere che ideale; esso non è che il modo in cui lo spirito pensa ciascuno di questi due uomini; ciascuno di essi è isolato, ed indipendente dall'altro. Lo spirito lo rende unito e legato coll'altro. Ciò è chiaro a chi sa rientrare nella solitudine del suo intendimento. Da ciò si vede che in ultima analisi le relazioni logiche sono un effetto esistente nel nostro spirito, il qual effetto deriva da cause reali.

D. Avete detto che le relazioni reali fra le cose si riducono a due, cioè a quella della qualità al soggetto, ed a quella dell'effetto alla causa; ma non vi è forse ancora la relazione di tempo, la quale è diversa da quella della causalità? Per cagion di esempio: un uomo ha l'età di anni cinquanta, mentre un altro ha quella di anni dieci, e questi uomini non hanno alcuna relazione di consanguineità fra di loro; non si dee forse asserire che vi è fra il primo ed il secondo un'anteriorità di tempo, che vuol dire, che il primo sia stato in un tempo precedente al tempo in cui è stato il secondo?

R. Sebbene molti filosofi ammettono una relazione di tempo distinto dalla relazione di causalità, pure ragionando esattamente e senza farsi abbagliare dalla fantasia, una tal dottrina è falsa.

D. Spiegatemi con chiarezza queste opinioni sul tempo, e mostratemi qual sia la vera.

R. Alcuni filosofi pensano che vi è una durata distinta dalle cose che durano, che questa durata sia composta d'un numero infinito di piccole durate che si succedono. Supponete, eglino dicono, annientate tutte le cose, non potete concepire annientato il tempo, o la durata in cui le cose esistono. Ciò prova che la durata esiste indipendentemente da tutte le cose, e che essa è una condizione necessaria per la loro esistenza.

D. Che cosa dee pensarsi di questa opinione?

R. Ella è assurda.

D. Provatemi la sua assurdità.

R. Ecco alcuni assurdi che contiene questa dottrina: 1.° ciascuna delle piccole durate, dalle quali è composta la durata infinita, è contingente e condizionale, essa incomincia, e ricade nel nulla; ora una serie infinita di condizionali non può costituire l'assoluto. La durata infinita che si riguarda come un assoluto non può dunque esser composta di queste piccole durate; essa perciò non può esistere; 2.° Se le cose sono esistenti nella durata, la durata è il soggetto d'inerenza delle cose tutte; essa è in conseguenza la sostanza unica, e tutti gli esseri non

sono che sue modificazioni. Ma questa sostanza unica è una cosa impossibile ad essere, poichè la durata passata è un nulla, e la durata futura è un nulla: due zeri non possono costituire alcuna cosa reale, ed una cosa sossistente, come la sostanza. (Si vegga eziandio Ideologia, § 50).

D. Ma se una durata distinta dalle cose che sono è un impossibile, come noi ci formiamo l'idea di questa durata?

R. L'esperienza ci mostra l'esistenza delle generazioni, o sia degli effetti, e perciò la causalità è reale nella natura. La causa si riguarda come anteriore per natura all'effetto. Lo spirito concepisce il numero degli effetti o delle produzioni; e l'idea di questo numero costituisce per noi il fenomeno costante del *tempo*.

D. Non vi ha dunque nulla di oggettivo nel tempo?

R. L'oggettivo del tempo è la causalità, cioè in altri vocaboli, la produzione o la generazione. Il tempo non è altra cosa che il numero delle generazioni.

D. Ma il numero essendo un'idea dello spirito, e nulla fuori dello spirito, segue dalla dottrina enunciata sul tempo che il tempo sia nulla fuori dello spirito.

R. Il numero non è alcuna cosa fuori dello spirito; ma le cose numerate sono reali eziandio fuori dello spirito: similmente il numero delle generazioni è nel solo spirito; ma le generazioni numerabili sono reali ed oggettive.

D. Siccome l'idea di una durata distinta dalle cose esistenti, ed in cui sembrano le cose di esistere è indelebile dallo spirito: così è indelebile dallo spirito stesso l'idea di uno spazio immenso in cui le cose tutte ci sembrano di esistere: ora noi abbiamo riguardato come meramente immaginaria la durata distinta dalle cose esistenti: dobbiamo forse dir lo stesso dello spazio immenso, in cui tutto ci sembra di esistere?

R. L'idea d'un vacuo immenso, in cui ci sembrano di esistere le cose tutte è un fenomeno costante per noi; ed è la condizione di altri fenomeni, come sarebbe quello del moto. Ma noi non abbiamo alcun motivo legittimo di credere l'esistenza di questo vacuo. Quando stabiliremo la vera natura dei componimenti de' corpi, si vedrà chiaramente la non esistenza del vacuo.

D. Avete detto innanzi che una serie infinita di condizionali senza l'assoluto è impossibile; dimostratemi questa proposizione.

R. Una serie infinita di soli condizionali, è una serie di effetti senza causa; e perciò impossibile. Ma una serie infinita di soli condizionali non differisce relativamente alla causalità da una serie finita: una serie infinita di soli condizionali è dunque impossibile.

D. Spiegatemi ciò chiaramente.

R. Sia una serie infinita di soli condizionali rappresentata da questi cinque termini A, B, C, D, E, di modo tale che E non possa esistere, se non esiste D; D non possa esistere, se non esiste C; C non possa esistere, se non esiste B; B non possa esistere se non esiste A; non essendovi in tal serie la condizione o la causa di A; se voi ponendo esistente la serie, ponete l'esistenza di A, essendo A, per ipotesi, un effetto, ponete un effetto senza causa; il che abbiamo dimostrato essere impossibile. Ora il numero de'termini della serie de'condizionali non influisce affatto nella natura della serie: in una serie di soli condizionali di cinque termini manca la causa del primo termine; in una serie di dieci termini manca ugualmente la causa del primo termine; lo stesso dee dirsi di una serie di mille termini e di qualunque altro numero di termini: ciò è evidente. Quello dunque che si è dimostrato di una serie di cinque termini, è eziandio dimostrato di tutte le serie possibili: qualunque sia il numero de'termini che le compongono.

D. Da ciò che avete detto si deduca che debba esser esistente un essere assoluto, ed in conseguenza Dio. Spiegatemi con chiarezza i fondamenti della dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. Questi fondamenti sono i seguenti: 1.° non vi è effetto senza una causa; 2.° una serie infinita di effetti, in cui ciascun termine sia effetto dell'antecedente, e causa del seguente, è intrinsecamente impossibile; 3.° se esiste qualche cosa, l'assoluto esiste; 4.° l'io esiste; 5.° l'io non è assoluto; 6.° una esistenza condizionale e contingente ha per causa una causa intelligente.

D. La prima proposizione: Non vi è effetto senza una causa, l'avete già dimostrata; potreste dimostrarla in un altro modo?

R. Un effetto è una cosa che comincia ad essere: l'idea di una cosa che comincia ad essere è identica con l'idea di una cosa che è preceduta da un'altra cosa: l'idea di cosa preceduta è identica coll'idea di cosa prodotta.

D. Ma non potrebbe una cosa esser preceduta da una durata vacua di cose?

R. Abbiamo mostrato che una tal durata non può esser esistente. Quindi la nostra dottrina sul tempo somministra una dimostrazione del principio della causalità.

D. Passate in esame le altre cinque proposizioni, su cui è appoggiata l'importante dimostrazione dell'esistenza di Dio.

R. La seconda proposizione, come abbiamo mostrato, è una illazione evidente del principio di causalità. La terza è un' illazione evidente

**delle doe prime. La quarta è una verità primitiva di fatto. La quinta proposizione ha bisogno di una dimostrazione: questa consiste nella ripugnanza della natura del *me*, quale essa si mostra alla coscienza, colla natura dell'assoluto. *L'assoluto è immutabile*. Poichè se accadesse in lui un cambiamento, vi sarebbe la causa; egli dunque sarebbe un certo stato antecedente al cambiamento; e questo stato sarebbe accidentale in lui, e perciò condizionale, ed esigerebbe un altro stato antecedente, il quale sarebbe anche condizionale e si ammetterebbe così una serie di condizionali senza l'assoluto; il che abbiamo mostrato essere un impossibile; fa d'uopo perciò ammettere nell'essere assoluto uno stato assoluto; il che vale quanto dire: *l'assoluto è immutabile*.**

**L'assoluto nulla può perdere, e nulla può acquistare; egli è tutto ciò che può essere; *l'assoluto* è dunque *infinito*.**

**L'io non è immutabile, l'io non è infinito. L'io non è dunque l'assoluto. La sesta proposizione si può dimostrare nel modo seguente. Posto il me si pone l'assoluto, ma posto l'assoluto non si pone l'io, poichè l'io sarebbe in questo caso immutabile come l'assoluto. L'io non è dunque una sequela necessaria dell'assoluto: egli è non perchè l'assoluto è, ma perchè l'assoluto lo fa essere. Questa causalità, che non è una sequela della natura dell'assoluto, è il *volere*. L'assoluto è dunque intelligente.**

**D. Ma Dio si riguarda eziandio come creatore; su di che è appoggiato questo pensamento?**

**R. L'io è una sostanza. L'io incomincia ad essere per l'azione dell'assoluto. L'azione dell'assoluto fa dunque esistere delle sostanze. Una tale azione si chiama *Creazione*: Dio è dunque creatore.**

# DELLA LOGICA MISTA.

## CAPO I.

### Del primo fondamento della logica mista, cioè delle verità primitive di fatto.

§. I. Giovanetti, voi già conoscete il sistema delle facoltà dello spirito: conoscete ancora la natura degli elementi semplici de' nostri giudizii: sapete inoltre che una scienza è una catena di raziocinii, ed il raziocinio un insieme di giudizii; voi dunque sapete la natura degli elementi semplici della nostra scienza; siete perciò nel caso di giudicare su la realtà della scienza umana, e di potere fondatamente rispondere alla prima domanda che il filosofo dee fare a sè stesso: *che cosa poss'io sapere?* Io vi chiamo appunto a fare questa ricerca. Ora se nell' atto che la fate vi domando, *che cosa cercate voi di conoscere?* mi risponderete certamente che cercate di conoscere qual cosa potete voi sapere, e su qual fondamento potete saperla. Ora non mi fate questa risposta, se non perchè sapete qual ricerca voi fate. La conoscenza di questa ricerca, e l' esistenza di essa nel vostro spirito, son dunque in voi indivisibilmente congiunte. Questa conoscenza congiunta coll' esistenza di ciò che si conosce, è appunto una *conoscenza reale*. La realtà della nostra conoscenza è dunque una *verità primitiva di fatto*, che ogni filosofia sin da' suoi primi passi è obbligata di supporre.

La realtà della conoscenza è dunque una verità indimostrabile. Se pensate di dimostrarla, tentereste l' impossibile. Per dimostrare una verità bisogna riguardarla come l' illazione di un raziocinio giusto; bisogna perciò ammettere le premesse di questo raziocinio; ora le premesse del raziocinio, se sono assiomi, si ammette che lo spirito percepisce nella nozione del soggetto il predicato. Ma su qual motivo taluno ammette nel suo spirito questa percezione in cui consiste l' evidenza, se non che per la testimonianza della propria coscienza? Ciascuno dunque, in questo caso, ammette la congiunzione indivisibile della testimonianza della coscienza coll'esistenza di una dato percezione nel proprio spirito, il che vale quanto dire, *ammette la realtà della conoscenza* (1). Se poi le premesse del raziocinio di cui parliamo sono verità sperimentali, queste sono in ultimo risultamento appoggiate su la testimonianza della coscienza. In effetto quando dite: *esiste un fuori di me*, ed io domando: su qual motivo poggiate voi quest'asserzione? siete obbligati a rispondermi che avete una percezione costante ed indelebile di un *di fuori*; se poi vi domando di nuovo: come siete certi che avete la percezione di cui parlate? siete obbligati in ultimo risultamento a rispondermi che lo siete per la testimonianza della propria coscienza. La testimonianza della coscienza o in altri termini la percezione del senso interno, è l' ultimo fondamento su di cui è appoggiata la scienza dell' uomo, e la congiunzione indivisibile di questa percezione coll' esistenza dell' oggetto percepito, è supposta nelle premesse del raziocinio, con cui si pretende di provarla. La realtà della conoscenza non è dunque il risultamento di un razioninio: essa è ammessa innanzi a qualunque raziocinio: essa è una verità primitivo ed indimostrabile.

§. 2. Le nostre scuole han cercato di dimo-

(1) « Enimvero, si id per quod certi sumus de nostri nostrorumque existentia, reliquis etiam veritatibus commune sit, illud sane erit eorumdem *criterium*. Ejusmodi autem est *evidentia*, ut ejus splendore et vi intellectus non solum se existere, et quibusdam modis affici statuit, sed permultis etiam veritatibus necessario assentitur. — Quamvis philosophi in definiendo veritatis criterio, seu quo charactere veritas a falsitate distinguatur, dissideant, tamen in hoc conveniunt, ut illud in evidentia vel in evidenti rerum perceptione consistat, etc. » (Gerdil, *Institutiones Logicæ, etc.*) Dal cha mi sembra potersi dedurre che anche secondo questo illustre filosofo il fondamento della nostra scienza è riposto nell' *evidenza*, la quale si appoggia alla coscienza, o senso interno. Chi amasse vedere le varie opinioni filosofiche sul così detto *criterio* della verità, legga il Poli nel suo Saggio di un corso elementare di Filosofia.

strare questa tesi: *Il senso interno è un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizii*, cioè un motivo di una certezza infallibile; esse han dunque cercato di dimostrare la realtà della nostra conoscenza. Ma se questa realtà è una verità che non può dimostrarsi, e se essa è necessariamente ammessa nelle premesse di qualunque raziocinio; segue che il raziocinio con cui le scuole han cercato di dimostrar la tesi enunciata, è un raziocinio falso, chiamato da Aristotile *petizione di principio*. Questo modo di ragionare presenta de' raziocinii falsi, perchè il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii; ora quando l' illazione è premessa in un raziocinio essa non è illazione; e non essendovi illazione non vi è in effetto raziocinio, ma un' apparenza di raziocinio.

Questa specie di falsi raziocinii è di due maniere, o quando si vuol provare l' istesso per l' istesso, o quando vogliam dimostrare una proposizione con un' altra; e questa seconda colla prima. Della prima maniera sarebbe questo raziocinio: *l' aria è grave; dunque pesa*. Perchè chi ti nega che l'aria pesa, ti nega ugualmente la proposizione identica, cioè che l'aria è grave, ed il provare l' una cosa per l'altra è il provare l' istesso per l' istesso. Se un filosofo per provare l'esistenza del vòto dicesse; *non tutto lo spazio mondano è materia, vi è dunque del vòto*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio e la conseguenza sono una medesima quistione.

Ma qui conviene fare un' osservazione per non prendersi equivoco. Abbiamo detto nell' Ideologia che l' equipollenza delle proposizioni somministra un mezzo legittimo d' illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un' altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione da cui l' altra si inferisce, sia o una verità primitiva o un'illazione d'un antecedente raziocinio esatto; altrimenti in ultimo risultamento non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò ch'è in quistione.

La seconda maniera con cui si commette la petizione di principio si è, quando una stessa proposizione fa di principio e d illazione d' una stessa proposizione, il che, come è evidente, è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare l' esistenza de' corpi ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l' esistenza di Dio partisse dall' esistenza de' corpi, commetterebbe appunto il circolo vizioso di cui parliamo; poichè l' esistenza di Dio sarebbe nello stesso tempo principio ed illazione dell' esistenza de' corpi (1).

Nella quistione che ci occupa su la realtà della nostra conoscenza, i filosofi che han cercato di dimostrare questa realtà, hanno commesso appunto il fallo di cui abbiam testè parlato. È evidente, eglino dicono, che nell' idea di sentire una cosa si contiene l' esistenza di questa cosa; ora è evidente che bisogna ammettere di una cosa ciò che si vede compreso nell' idea chiara e distinta di essa: bisogna dunque ammettere l'esistenza di ciò che la coscienza sente. Ora se alcuno domandasse a questi filosofi il motivo dell' evidenza delle premesse del raziocinio rapportato, eglino risponderebbero che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; provano dunque la verità della coscienza per mezzo dell' evidenza, e l'esistenza dell'evidenza per mezzo della veracità della coscienza; e perciò commettono il circolo vizioso di cui abbiam parlato. In questo vizio cadde l'autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione.

La filosofia dee dunque ammettere come una verità primitiva l' esistenza della conoscenza, e del me conoscitore. *Io conosco*, è questo un principio che bisogna contentarsi di riconoscere, e lasciare l' impresa di dimostrarlo.

§ 3. Alcuni filosofi cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi, invece di riconoscerne l' esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno eglino ancora detto, non è capace di altra cosa se non che di sole idee. Supposta questa dottrina, i filosofi si son divisi in due opinioni: alcuni hanno creduto che lo spirito umano non può affatto conoscere le cose esistenti; che egli non possiede altra cosa se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni* che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose in sè stesse considerate è impossibile per l' uomo. Altri filosofi hanno pensato che sebbene lo spirito umano non possegga altra cosa se non che sole idee, pure può per mezzo di queste conoscere le cose esistenti in sè stesse; poichè le idee essendo le *immagini* o *le rappresentazioni delle cose esistenti*, tutto ciò che si dice delle idee può ancora applicarsi agli og-

(1) Bisogna non confondere il così detto *circolo vizioso* col *regresso dimostrativo*, che consiste nel dedurre dall'effetto l'esistenza della causa, quindi dall'esistenza provata di tal causa dedurre quella di altri effetti che ne derivano o possono derivare diversi dal primo. Così i fisici dedussero la reciproca attrazione tra i pianeti dal loro corso, e poi dalle leggi dell'attrazione così stabilita dedussero altre conseguenze che ne derivano.

getti, di cui queste idee sono le immagini o le rappresentazioni.

Si vede chiaramente che la prima opinione facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realtà delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano se essa non è la conoscenza di qualche cosa; un oggetto è un nulla se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta se non che di *apparense*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realtà della conoscenza umana è distrutta.

La seconda opinione ammette la realtà della nostra conoscenza senza alcun fondamento. In primo luogo se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa se non che delle sole idee, come potrebb' egli conoscere la conformità di queste idee cogli oggetti? Se un uomo vede un ritratto senza aver giammai veduto l'originale, può egli forse conoscere se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere senza aver veduto quest'oggetto la similitudine o la differenza del ritratto dall'oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee conchiudere che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento la realtà delle nostre conoscenze.

Ma come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella dell'esistenze? Lo spirito non può uscire da sè stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali, non può ritrovare queste conoscenze se non che in sè stesso. Ma può egli forse trovare in sè stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo già ne' due primi capitoli della Psicologia, e nella Ideologia intera, gettato i fondamenti della realtà delle nostre conoscenze. Noi abbiamo stabilito che il primo fatto da cui dee partire la filosofia, si è la percezione del *me*, il quale percepisce un *di fuori*. Ora la percezione del *me* e delle sue modificazioni da noi chiamata *coscienza*, è nel *me* stesso; questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell'oggetto percepito. Ma si replica, se la percezione del *me* è nel *me* stesso, il *fuor di me* non è certamente nel *me*. Or come, si domanda, lo spirito il quale non può uscir da sè stesso può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di sè? Lo spirito percepisce in sè alcune modificazioni passive, o in altri termini alcune passioni: percependole percepisce ancora l'agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiam osservato che gli oggetti de' nostri sentimenti primitivi sono i concreti: lo spirito sentendo le modificazioni passive da cui è affetto, sente sè stesso paziente: sentire lo spirito sè stesso paziente è lo stesso che un agente esterno che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno, il *fuor di sè* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni se non che in sè stesso, e nella coscienza di sè stesso è riposto il fondamento della scienza dell'uomo.

§. 4. Per mezzo de' sensi esterni noi sentiamo gli oggetti esterni che ci modificano, e per mezzo del senso interno sentiamo ciò che accade dentro di noi. Ma abbiamo ancora bisogno del senso interno per conoscere ciò ch'è fuor di noi. Le sensazioni esterne ci rendono presenti gli oggetti esterni, ma la coscienza ci presenta queste sensazioni; poichè esse sono nostre interne modificazioni. La visione rende presente allo spirito la luna; ma la coscienza gli presenta la visione della luna. Perciò l'ultimo fondamento della scienza dell'uomo è la coscienza di sè stesso. L'*io* e le sue modificazioni è l'oggetto immediato della coscienza: il fuor di me e le sue proprietà relative, che sono i suoi rapporti con me, ne sono l'oggetto mediato. Quindi nasce la divisione di due sistemi di conoscenze: l'uno ha per oggetto mediato lo stesso oggetto mediato della coscienza, cioè il *fuor di me* o la natura sensibile: l'altro ha per oggetto immediato lo stesso oggetto immediato della coscienza, cioè l'io e le sue operazioni. La ragione finalmente, come abbiamo detto nell'Ideologia, si eleva dalla conoscenza degli oggetti immediati della sensibilità e della coscienza, alla conoscenza dell'essere infinito, di Dio invisibile. La conoscenza di questo essere si risolve anche in ultimo risultamento nella testimonianza della coscienza, la quale rende presente allo spirito il raziocinio che dimostra l'esistenza di Dio.

§ 5. Nel capitolo primo della Psicologia vi ho dimostrato, che le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me unitamente alle sue modificazioni, non già dal giudizio sul me. Questa percezione primitiva è il sentimento complesso di alcune esistenze. Fin qui lo spirito è passivo, e non esiste in lui la conoscenza se non che nel germe del sentimento. È necessaria l'azione della meditazione, per fare sviluppare da questo germe l'arbore delle nostre conoscenze. Lo spirito rientrando in sè stesso, decomponendo e ricomponendo il fascetto delle esistenze che la coscienza gli presenta, acquista le conoscenze primitive di fatto che sono i fon-

damenti delle scienze umane. Nel capitolo V della Psicologia parlandovi della sintesi, vi ho detto nel § 34 che vi è una sintesi reale. Questa consiste per lo appunto nel riunire insieme quelle esistenze che sono realmente unite. Nelle verità primitive della coscienza la sintesi riunisce le diverse modificazioni del me al me stesso; ora queste modificazioni sono realmente nel me di cui sono modi di essere. La coscienza percepisce insieme il me colle sue modificazioni: l'analisi decompone queste percezioni complesse, in quella del me cioè del soggetto, ed in quella delle diverse sue modificazioni: la sintesi reale riunisce queste percezioni decomposte, e ensi nascono le conoscenze primitive reali. Queste conoscenze sono reali, perchè gli elementi (1) di cui si compongono sono reali, essendo le percezioni immediate dell'esistenze, e perchè la loro connessione è anche reale. La realtà di queste conoscenze si dee osservare e riconoscere, non mica dimostrare. Voi dovete rileggere il capitolo I ed il capitolo V della Psicologia, non meno che il IV dell'Ideologia.

La coscienza ci somministra dunque i dati per le prime conoscenze appartenenti alla natura dell'uomo. Così conosciamo l'esistenza del nostro me; conosciamo che siam soggetti al piacere ed al dolore; che giudichiamo; che ragioniamo; che abbiamo de' desiderii, e che scegliamo a seconda della nostra volontà: in una parola, meditando su la coscienza di noi stessi acquistiamo le conoscenze primitive di fatto, su le quali è fondata la psicologia, e tutte le scienze che hanno per oggetto di farci conoscere lo spirito umano.

Io vi ho detto che le conoscenze primitive sono un prodotto della meditazione sul sentimento della coscienza, e qui vi prego di osservare, che lo spirito umano, sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella coscienza, nel desiderio e nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell'analisi, nella sintesi, e nella volontà che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false; egli è a questo riguardo come una tela su di cui si fanno diverse pitture. La verità o la falsità si dee riporre nell'esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizii (1).

(1) Il *me* esiste realmente, le sue modificazioni esistono realmente.

(1) Aristotile dice che la verità e la falsità sta nella composizione e nella divisione, io che coincide colla sentenza dell' A.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così e non altrimenti, chiamasi il *motivo del giudizio*. Perciò la coscienza, che è il sentimento del me e delle sue modificazioni, è il motivo immediato di tutti i giudizii primitivi che riguardano lo spirito umano. Perchè provando un'afflizione io giudico che sono afflitto? Ciò avviene, perchè son conscio di un'afflizione in me, perchè la coscienza mi presenta insieme l'afflizione, il me, e la loro unione; perciò rivolgendo la mia meditazione su di ciò che la coscienza mi presenta, risgendo per dir così sull'azione della coscienza, formo il giudizio: *io sono afflitto*.

§ 6. La coscienza, la quale è il motivo immediato dei giudizii primitivi che riguardano il nostro spirito, è anche il motivo mediato ed ultimo de' giudizii primitivi che riguardano gli oggetti esterni. Ciò può rilevarsi da quello che abbiamo detto nel § 3. Il motivo immediato poi di tali giudizii è la sensibilità esterna. Stendendo la mano su d'un globo di marmo io sento una moltitudine di cose esterne ai me, che mi dànno i sentimenti di resistenza e di continuità: meditando su questo gruppo di sentimenti pronuncio il seguente giudizio: *vi è una cosa fuor di me solida ed estesa*. Or quali motivi concorrono a determinarmi ad un tal giudizio? Vi è, io dico, un globo, cioè una cosa esterna al me, solida ed estesa, perchè lo la sento; e se cerco di nuovo su qual motivo io sappia di sentirla, troverò che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; ed è ciò l'ultimo motivo che io poss' addurre di questo mio giudizio. La testimonianza della coscienza è dunque l'ultimo motivo de' giudizii di fatto che riguardano gli oggetti esterni. La sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti che sono fuori di noi; ma la coscienza ci presenta la sensazione, e rende, per dir così, lo spirito presente a se stesso.

Vi sono stati de' filosofi i quali han preteso, che non può rifiutarsi la testimonianza della coscienza che attesta l'esistenza delle sensazioni in noi; ma che debba rigettarsi la testimonianza delle sensazioni, le quali ci annunciano l'esistenza di alcuni oggetti esterni. Essi ammettono la veracità della coscienza come motivo immediato dei nostri giudizii; ma la rifiutano come motivo mediato. Questi filosofi pretendono, che non esistano altri esseri, se non che i soli spiriti e le loro modificazioni: eglino negano l'esistenza tanto del proprio corpo, che degli altri corpi dell'universo. Questi filosofi si chiamano *idealisti*, e la dottrina da loro insegnata appellasi *idealismo*. L'ultimo grado dell'idealismo si è l'*egoismo*, cioè l'opinione, la quale nega

l'esistenza non solamente de' corpi, ma ancora quella di tutti gli altri spiriti fuori del proprio. Secondo questa strana razza di filosofi, la nostra vita è un lungo sogno, in cui ci sembra di vedere fuori di noi tante cose che non hanno esistenza, nello stesso modo che non hanno esistenza gli oggetti che ci sembra di vedere nel sogno. Cartesio cercando di rifare il proprio intendimento, e di risalire alle verità primitive, incominciò dal dubitare di tutte le cose; ma egli vide che un tal dubbio supponeva l'esistenza del me che dubita; da ciò inchiuse che l'esistenza del me era incontrastabile, poichè si ammetteva col dubitarne: ma che l'esistenza delle cose esteriori non confermandosi col dubitarne, rimaneva incerta; egli perciò ammise come incontrastabile l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza, ma non gli sembrò tale quella degli oggetti mediati. È incontrastabile, egli disse, l'esistenza dell'idea della luna nel mio spirito, ma non è incontrastabile l'esistenza del globo lunare fuori del mio spirito; io non posso dubitare della prima, poichè essa si pone col dubbio stesso; ma io posso dubitare della seconda. Così Cartesio restò solo nell'universo colle sue idee.

§. 7. Lo stato della quistione su l'idealismo è dunque: *la coscienza è un motivo legittimo mediato ne' giudizii di fatto?* o in altri termini: *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati?* La coscienza percepisce il me come limitato da un fuor di me, ora se non esistesse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusoria, e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli oggetti immediati. La coscienza percepisce il me come paziente; ora se l'*io* non fosse affetto da oggetti esterni, egli non sarebbe paziente, e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace. Inoltre se l'esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile, bisogna ammettere questi oggetti tali quali si offrono alla coscienza stessa. Se l'esistenza delle sensazioni è incontrastabile, bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora che cosa è mai la sensazione, se non è un sentir qualche cosa? Nell'ipotesi dell'idealismo la sensazione non sente (1) alcuna cosa; essa non è dunque in tale ipotesi un sentire, e la sua esistenza è un bel nulla.

La scuola di Leibnitz toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell'essere pensante: essa insegna che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore senza alcuna influenza esterna. Lo spirito, secondo il filosofo alemanno, è creato coll'idea dell'universo, e con una forza, la quale tende incessantemente a rendere più chiara e distinta quest'idea. Ora il negare l'esistenza delle passioni nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. Ma non potrebbero forse le nostre sensazioni derivare dall'interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione? Rispondo in primo luogo che la scuola di Leibnitz non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna che tutte le modificazioni dell'anima nascono dalla forza unica di rappresentar l'universo; gli atti perciò dalla volontà e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico in secondo luogo, che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti di un agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori.

§ 8. Nel sistema Malebranchiano le sensazioni sono prodotte nel me da Dio; e perciò in questo sistema l'io sarebbe anche paziente, nel caso che non esistessero i corpi. Ma in primo luogo è incontrastabile anche in questa ipotesi l'esistenza di un *di fuori* che limita ed agisce sul me, e questa verità ci vien rivelata dalla coscienza. Se poi il di fuori da cui lo spirito è affetto possa confondersi con Dio, è una seconda quistione, che riguarda la natura del di fuori. Volendo risolverla, osservo che Dio, secondo la nostra filosofia e quella di Malebranche, è un essere semplice; ora il di fuori de' sensi si mostra a noi come moltiplice. Non solamente io sento, stendendo la mano su di un tavolino, un soggetto incognito col dito pollice, ma ne sento ancora uno col dito indice, ed il secondo mi si offre come distinto dal primo, e come contiguo collo stesso. Paro dunque che io possa esser sicuro, che l'esistenza esterna che mi modifica sia moltiplice; e che perciò sia diversa da Dio che è un essere semplice.

§ 9. Confesso che il raziocinio rapportato, per provare esser l'esistenza esterna che ci modifica moltiplice, non sembra essere interamente soddisfacente. Uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci ancora moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro diverso per mezzo del tatto; e l'idea del corpo visibile è, come abbiam osservato nell'ideologia, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono

(1) Direi: *non è un sentir qualche cosa*, perchè la sensazione non sente.

situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stesso oggetto come duplicato, triplicato, ecc., ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de' soli occhi.

Tutti questi fenomeni che ci si obbiettano, suppongono l'esistenza moltiplice, e si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto; poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo dei raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato, ecc., per mezzo di alcuni specchi, perchè agisca su gli occhi per mezzo di raggi reflessi diversi; lo stesso avviene quando si vede par mezzo de' soli occhi duplicato: in tal esso i raggi che colpiscono le retine, vanno a convargere in punti diversi. Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione che l'esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito il quale è anche semplice, non sembra possibile che l'esistenza apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell'agente e del paziente, e non può perciò essere che unico o semplice ancora esso.

Nell'ideologia vi ho fatto vedere che fra l'estensione che ci colpisce al di fuori, ve ne è una la quale l'io riguarda come propria, ed è quella in cui gli sembra di esistere, che è immediatamente sotto l'impero della sua volontà, e che gli è incessantemente presente; e vi ho ancora fatto vedere che ve ne ha un'altra, la quale si riguarda come estranea al me, nella quale l'*io* non si trova. Secondo la testimonianza della coscienza vi è dunque un *di fuori* in cui l'*io* si trova, o che è unito al me; e vi è un di fuori in cui l'*io* non si trova, e che non è unito al me. Il di fuori è dunque moltiplice. Questo raziocinio mi sembra esatto. Ma, ripiglia Malebranche, le nostre sensazioni non sono forse modificazioni dell'anima nostra? e Dio non può forse produrre in lei tutte le modificazioni di cui essa è capace? Le nostre sensazioni, lo rispondo, sono modificazioni dell'anima nostra, ma modificazioni relative le quali suppongono un termine al di fuori di noi, e Dio non può perciò produrle indipendentemente da questo termine. Le sensazioni sono un sentire, ed ogni sentire è di sua natura un sentir qualche cosa; non vi può dunque essere sensazione senza oggetto sentito.

Ma che cosa è mai, continuano gli avversarii ad opporci, quest'esistenza del me in un di fuori di noi? L'*io* può egli forse esistere altrove se non che in sè stesso? Che cosa è mai questa unione del me con un di fuori? È essa forse spiegabile, forse in alcun modo concepibile? Questa unione, lo rispondo, è il segreto del Creatore: essa è un mistero che bisogna rispettare. L'*io* esiste in sè stesso, ma egli ha il potere di agire immediatamente su di una cosa esterna a lui; e questa cosa può a vicenda agire immediatamente sul me: queste due cose sono perciò in un rapporto di causalità scambievole: un tal rapporto è reale, ed il fondamento del fenomeno dell'unione.

Ho osservato nella psicologia che lo spirito ne'sogni è solamente in uno stato passivo; quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, e perciò in tale stato lo spirito non è capace nè di errore, nè di verità; per potersi a lui imputare l'errore, è necessario che abbia il pieno possesso della sua attività. Tutte le obbiezioni dunque che gl'Idealisti ricavano dai sogni e dalla follia, non hanno alcun valore.

§ 10. La meditazione sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me, ci somministra le verità primitive di *esperienza interna* e quelle di *esperienza esterno*. L'io ragiona, egli desidera, egli vuole, ecc.: ecco verità che si riducono alla prima specie. Vi è un di fuori: questo ci apparisce esteso, impenetrabile, mobile, ecc., ecco verità di *esperienza esterno*.

Ma l'uomo non può acquistare la scienza in un istante: se i prodotti della meditazione non fossero permanenti, l'edifizio della scienza umana non avrebbe potuto costruirsi. Il sapientissimo Creatore della Natura ha provveduto a ciò; egli ha dotato il nostro spirito della memoria, la quale rende permanenti i prodotti della meditazione e ci trasporta nel passato. *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito. L'acqua che ho bevuto ha estinto la mia sete. Il sole mi si è mostrato in un punto dell'orizzonte, e dopo qualche tempo mi si è mostrato in un altro ed è scomparso dagli occhi miei: questo fatto l'ho osservato più volte.* Ecco alcune verità di fatto, che la memoria mi presenta.

Se vi domanderò il motivo per cui dite aver osservato che il sole nasce e tramonta, mi risponderete che vi ricordate di avarlo osservato; e se vi domanderò di nuovo: come sapete che vi ricordate di aver ciò osservato? mi risponderete che ne avete coscienza. La memoria è dunque il motivo immediato del giudizio di cui parliamo, e la coscienza è il motivo mediato.

Osservate che senza la memoria presa in un senso esteso e che comprende anche ciò che Locke chiama *contemplazione*, non vi potrebb'essere nè giudizio, nè raziocinio. Quando giudichiamo, la nozione del soggetto dee continuare ad esser presente allo spirito sino al mo-

mento in cui il giudizio è formato. Quando ragioniamo, è necessario che ciascuno de' due giudizii delle premesse sia continuato ad essere tenuto presente allo spirito sino al momento dell'illazione. Quell'atto con cui lo spirito continua a tener presente un pensiere quale che siasi, chiamasi da Locke *contemplazione:* esso è un'attenzione continuata. Quando nondimeno parliamo della memoria come motivo de' nostri giudizii, intendiamo parlare del riconoscimento di un pensiere riprodotto.

Alcuni filosofi tentano di giustificare la testimonianza della memoria colla veracità di Dio. Se la memoria, eglino dicono, c' ingannasse, l' inganno si potrebbe attribuir a Dio che ci ha fatto perchè c' ingannassimo. Ma se la cosa fosse come questi filosofi la pensano, noi non saremmo giammai ingannati dalla memoria: intanto gli errori di memoria sono giornalieri. Non esiste dunque la pretesa guarentigia di Dio. Io vi parlerò in appresso delle cause de' nostri errori, ed allora vi farò ancora conoscere come avvengono i falli di memoria.

Concludiamo che l' ultimo motivo di tutti i nostri giudizii si è la testimonianza della coscienza. I nostri giudizii o sono primitivi, o dedotti: i primi o sono assiomi, o verità primitive di fatto: gli assiomi sono evidenti per sè stessi, e la testimonianza della coscienza ci attesta la loro immediata evidenza. Le verità primitive di fatto hanno per motivo immediato la coscienza, la sensibilità, la memoria; ma tutte si appoggiano su la coscienza, come sul loro ultimo motivo. Le verità dedotte hanno per motivo immediato il raziocinio, e per motivo mediato la coscienza che ci assicura della deduzione. La coscienza è dunque la base fondamentale di tutto il sapere umano: chiunque cerca d'introdurre l'illusione nel santuario della coscienza, distrugge qualunque filosofia, ed è in contraddizione con sè stesso. Ciò sarà più ampiamente sviluppato in appresso.

## CAPO II.

### Del raziocinio misto.

§ 11. Il raziocinio, come abbiamo detto nella Logica pura, si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma* e riguardo alla sua *materia*.

Nel capitolo secondo della Logica pura vi ho detto che il raziocinio è di due specie: *puro* e *misto*. Ora le leggi formali del raziocinio, di cui vi ho parlato nella Logica pura, son comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto; poichè esse son fondate su la nozione dell'atto intellettuale chiamato raziocinio, il quale consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii. Perciò ogni raziocinio, sia puro sia misto, dee constare di tre giudizii e di tre idee. Nel raziocinio, sia puro sia misto, il mezzo termine non può entrare nella conclusione, nè può essere preso due volte particolarmente; non si può concludere da due premesse negative, e l' illazione dee seguire la parte più debole. Queste leggi riguardano la forma del raziocinio, e prescindono dalla sua materia. La differenza tra il raziocinio puro ed il raziocinio misto dipende dalla materia, poichè le premesse del raziocinio puro sono giudizii necessarii: laddove nel raziocinio misto una delle premesse è un giudizio sperimentale.

Voi avrete inteso parlare della logica degli antichi, e particolarmente di quella di Aristotile: avrete inteso che i moderni filosofi ne parlano con disprezzo: guardatevi dal pregiudizio di prestare a questi ultimi una cieca credenza: gli antichi hanno formato una analisi esatta dell'atto intellettuale chiamato raziocinio: eglino ne hanno con precisione determinato le leggi formali, e la logica sortì dalle mani di Aristotile, in questa parte, perfetta: gli sforzi di alcuni moderni a volerla cambiare hanno piuttosto contribuito a recare in questa parte della filosofia la confusione e l' incertezza. Non si dee dir lo stesso della logica de' fatti: su di questa i moderni avendo analizzato meglio il sistema delle facoltà dello spirito umano, e risalito all'origine delle idee, ci hanno posto in istato di migliorarla notabilmente (1).

§ 12. L' illazione del raziocinio misto è una verità dedotta di esistenza, vale a dire è un giudizio che pronuncia su le cose esistenti, non già su le sole nostre idee. *Un corpo pesante non sostenuto cade. Ogni corpo è pesante. Ogni corpo dunque non sostenuto cade.* Il primo giudizio esprime il rapporto d' identità fra l'idea di un corpo pesante non sostenuto, e l' idea di un corpo che cade: il secondo è un giudizio sperimentale: il terzo pronuncia su i corpi esistenti. L' illazione ne' raziocinii misti esprime

(1) Una troppo cieca venerazione per gli antichi è un pregiudizio; ma negare ad essi specialmente in cose di puro raziocinio un gran merito, è un pregiudizio anche più fatale. Si è potuto dar a' giorni nostri un giro più chiaro alle materie, alle dimostrazioni; ma la sostanza ricoperta da una ruvida scorza è spesso eccellente in loro che, dirò con Lattanzio, *temporibus antecesserunt, sapientia quoque antecesserunt.* Anzi oserei dire che le più belle teorie e le più sane dottrine moderne sono tutte, sebbene non tanto chiaramente, sparse nelle opere degli antichi filosofi, o almeno i germi vi si trovano, sapendoli bene investigare.

dunque un fatto, ma vi dee essere, come abbiamo detto, una connessione fra l'illazione e le premesse; il raziocinio misto pone dunque una connessione fra i fatti. Ma vi può essere fra i fatti una connessione, e quale questa può esser mai? I fatti che si legano nel raziocinio, sono essi tutti e due oggetto di esperienza, ed in questo caso come si legano? Se uno di essi è oggetto di esperienza, l'altro può non esserlo, sebbene sia di natura di essere osservato? Si può egli conchiudere da un'esistenza che cade sotto l'esperienza ad un'esistenza che non può cadere sotto l'esperienza, e lo spirito è egli autorizzato a porre esseri che non colpiscono, nè possono colpire la sensibilità e la coscienza? In una parola, quale istruzione ci reca il raziocinio misto? Eccovi ricerche della più alta importanza, e che non mi sembrano ancora sufficientemente meditate.

Per farlo ordinatamente noi osserveremo la legge che ci abbiamo proposta, ch'è quella di passare gradatamente dal noto all'ignoto. Dalla logica pura sappiamo come il raziocinio puro sia istruttivo per noi, cerchiamo di passare da questo noto all'ignoto che vogliamo scovrire.

§ 13. Il raziocinio puro c'istruisce in due modi: 1.° perchè serve a legare insieme e classificare le conoscenze che si hanno senza il raziocinio; 2.° perchè ci fa scovrire quei rapporti fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Vediamo se queste due utilità del raziocinio puro sieno applicabili, e come lo sieno al raziocinio misto.

Io suppongo di avermi formato l'idea di una cosa, che chiamo *animale* e che questa sia l'idea generale di una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso. Questa idea esistendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia ignota che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto: ciò che ho veduto è un animale, e se mi si domanderà il motivo di questo giudizio, risponderò immantinente che la cosa da me veduta, al veder me, è fuggita, il che vale quanto dire: averla io osservata fornita di vita, moto spontaneo e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a quest'occasione: in seguito dell'impressione sensibile, che la bestia ha fatta su i miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *ciò che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso:* a questo giudizio segue quest'altro: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso, è animale.* Dopo viene l'illazione: *la cosa che ho veduto è dunque* un *animale.* Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l'individuo che ha colpito i miei sensi, al suo genere: ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degl'individui alla loro specie ed al loro genere, sono il risultamento di un raziocinio dopo che lo spirito si ha formato l'idea della specie o del genere. Ma ciò richiede ancora alcune spiegazioni. Quando dico: *la cosa che ho veduto è animale,* dico: *la cosa che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo e senso.* Ma questo giudizio è lo stesso del giudizio sperimentale delle premesse; pare dunque che non si dica nulla nell'illazione, che non sia antecedentemente noto. Ciò è vero, il raziocinio non mena in questo caso ad una conoscenza che non si possa ottenere senza di esso; ma serve a legare questa conoscenza ad un'altra. Io dico nell'illazione: l'individuo che ha colpito i miei sensi appartiene al genere degli animali; io riduco l'idea particolare di quest'individuo la quale ho indipendentemente dal raziocinio, all'idea universale del suo genere; il raziocinio non serve a darmi queste due idee, ma a legarle, e ridurre l'una sotto dell'altra: essa mi fa conoscere che il predicato da me pronunciato per questo individuo, è un predicato generico.

Il raziocinio recato in esempio può riguardarsi come misto, poichè la proposizione: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso è animale,* è la definizione del vocabolo *animale,* e si prescinde in essa dall'esistenza dell'animale.

Nella Psicologia, parlandovi dell'immaginazione, vi ho spiegato la legge dell'associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.* Questa legge concorre qui a fare eseguire l'atto del raziocinio. Nel momento che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che io giudico che essa ha vita, moto spontaneo e senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo e senso è animale:* mi si dee perciò risvegliare l'intiero pensiere. La legge della immaginazione è dunque necessaria per la formazione di questi raziocinii; ma sarebbe errore il conchiudere che il raziocinio sia un atto dell'immaginazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell'illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà di analisi e di sintesi; di analisi, perchè il giudizio dedotto, vedendosi compreso nelle premesse, si separa dalle stesse, di sintesi perchè lo stesso giudizio si lega colle premesse, ed il raziocinio intiero riceve l'unità sintetica.

Se formo il seguente raziocinio: *I quattro lati del mio tavolino son tutti uguali alla canna, cioè sono uguali ad una terza quantità: due o più quantità uguali ad una terza terza sono uguali fra di esse: i quattro lati del mio tavolino sono dunque uguali fra di essi.* Questo

raziocinio è misto: la prima proposizione esprime un giudizio sperimentale, la seconda un giudizio puro: l'illazione mi fa conoscere il rapporto fra alcuni fatti, cioè fra i termini della superficie del mio tavolino: questo rapporto è l'istesso di quello che il giudizio puro mi fa conoscere fra le mie idee. Il raziocinio misto mi fa dunque qui conoscere quel rapporto fra alcuni fatti che io conosco fra le mie idee, le quali comprendono le idee particolari di alcuni fatti. Vi ho detto nella Logica pura che le verità necessarie sono ipotetiche per la natura, e che l'esperienza rende effettiva l'ipotesi; e perciò lo spirito è autorizzato di applicare ai fatti i rapporti delle sue idee.

Da tutto ciò concludiamo che le istruzioni recate allo spirito dal raziocinio puro, possono estendersi ancora al raziocinio misto. Esso serve: 1.° a classificare i fatti della natura dopo che lo spirito si ha formato alcune idee generali; 2.° a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, che noi conosciamo fra le idee che comprendono le idee particolari di tali fatti. Su questi fondamenti è stabilita l'applicazione delle matematiche pure a' fenomeni della natura visibile.

§ 14. Fin qui il raziocinio misto è limitato a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti; non già a manifestarci un fatto che l'esperienza non ci fa conoscere. Anche nella classificazione noi non conosciamo se non che rapporti. Diffatto classificare un individuo è ridurre un individuo alla sua specie ed al suo genere: è ritrovare un rapporto di similitudine fra quest'individuo ed altri individui. Il dire: *la cosa che ho veduto è animale*, significa: l'individuo che colpisce i miei sensi è simile ad altri individui da me osservati; e compresi sotto una idea generale legata al vocabolo animale.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci sui rapporti de' fatti, ma ancora a svelarci de' fatti che l'esperienza non manifesta. Ora per fare ciò è necessario che vi sia un legame fra il fatto noto da cui lo spirito parte, ed il fatto ignoto che si deduce. Vi ho detto nell'Ideologia che l'esistenze hanno due connessioni reali; una è quella della modificazione al soggetto, e l'altra dell'effetto alla causa. Il raziocinio dunque, per menarmi da un fatto che non isperimento, ha due mezzi; uno è quello di dedurre dalla esistenza di un soggetto che cade sotto l'esperienza, l'esistenza di una qualità che sotto l'esperienza non cade. Ho osservato che l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me; veggo dell'acqua in una fonte, e giudico prima di bevere, che quest'acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall'esistenza del soggetto che cade sotto i miei sensi, deduco l'esistenza di una delle sue qualità, cioè dall'esistenza di un corpo fluido e trasparente, che colpisce i miei sensi, deduco la sua qualità di estinguere la mia sete. Il raziocinio che si forma nel mio spirito a quest'occasione può esprimersi in questo modo: *il corpo che io vedo è acqua: l'acqua ha la qualità di estinguer la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo con cui il raziocinio che s'aggira su i fatti, ci mena da una esistenza che cade sotto l'esperienza ad un'altra esistenza che sotto l'esperienza non cade, si è il dedurre da una causa che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. Ho osservato che il fuoco posto in una certa vicinanza della neve produce la liquefazione di questa: veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa che sperimento, deduco l'effetto che non esperimento. Il raziocinio che si forma nel mio spirito in questa occasione può esprimersi nel modo seguente: *il corpo che colpisce i miei sensi è fuoco posto in vicinanza d'una quantità di neve: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà: questo corpo liquefarà dunque la neve che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall'effetto manifestatoci dall'esperienza dedurre la causa che l'esperienza non ci manifesta. Veggo delle piante verdi in un campo, e deduco che questo campo fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco l'esistenza di una donna che l'ha partorito.

§ 15. Davide Hume ha combattuto la legittimità dei raziocinii della specie di quelli testè rapportati. Non si conclude, egli dice, legittimamente da un'esistenza, oggetto dell'esperienza, ad un'esistenza che sotto l'esperienza non cade. È necessario che ponghiate attenzione alle sue obbiezioni ed alle mie risposte. È questa una materia molto importante nella filosofia. In primo luogo richiamate nel vostro pensiere ciò che nella Logica pura io vi dissi circa la distinzione dei giudizii in necessarii ed in contingenti. Negli esempii testè recati i giudizii: *l'acqua ha la qualità di estinguer la sete, il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, sono giudizii empirici, e perciò contingenti: io non ritrovo nell'idea di un corpo fluido e trasparente l'idea della qualità di estinguer la sete; nè nell'idea del fuoco posto in vicinanza della neve l'idea di essere la causa della liquefazione di questa: in siffatti giudizii non ritrovo alcuna identità fra il soggetto ed il predicato: l'esperienza mi fa solo conoscere la coesistenza dei

predicato col soggetto; questi giudizii non sono dunque analitici, ma sintetici.

Ora l' esperienza che mi fa conoscere la coesistenza solamente del predicato col soggetto, non me la può far conoscere che ne' casi particolari da me finora osservati: nè mi dà alcun dritto di concludere da' casi particolari finora osservati, a quelli che non ho osservato ancora; intanto negli esempj recati lo concludo questa coesistenza prima della esperienza: i miei raziocinii si riduceno a queste deduzioni: *l'acqua che ho bevuto estingue la sete: l' acqua dunque che beverò l' estinguerà ancora. Il fuoco che ho veduto posto in vicinanza della neve l'ha liquefatta; il fuoco che vedo posto in vicinanza della neve seguirà dunque a liquefarla.* In questi entimemi si suppone tacitamente un fondamento comune, ed è appunto la *similitudine del passato col futuro*. Ora, dice Hume, questa similitudine non è una verità identica e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell' idea del passato compresa la similitudine coll'avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro?* Non è una verità sperimentale, poichè per esserlo bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine che niente ci autorizza a supporla; poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti senza osservare i fatti fra i quali si pone il rapporto. Tale è la somma de' ragionamenti di Hume. È necessario di farne un esame diligente.

§ 16. Prima di tutto determiniamo lo stato della quistione. Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro nel corso della natura sia una verità sperimentale. Che cosa è mai una verità sperimentale? È un giudizio vero che noi formiamo meditando su ciò che ci offre la coscienza e la sensibilità. Io dico la coscienza e la sensibilità, perchè la memoria non fa altro se non che riprodurre le modificazioni di queste due potenze passive; e perciò la memoria rende permanenti allo spirito i dati sperimentali. Vediamo dunque se noi formiamo il giudizio di cui si parla. Suppongo che siamo nel mese di gennaro 1824: tutti i giorni scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824 sono un *futuro*, considerati relativamente a gennaro 1800, e sono un *passato* relativamente a gennaro 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbraro 1800 che l'acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente che l' acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due febbraro è un futuro relativamente al primo giorno di questo mese: nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il dì tre dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno due ed al primo giorno del mese: ed il dì tre avendo osservato che l' acqua bevuta estingue la sete; in questo giorno tre ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennaro 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennaro 1800 sino a gennaro 1824 ho io, meditando su di ciò che mi ha offerto la sensibilità e la coscienza, giudicato con la verità che il futuro è simile al passato. La serie degli atti del mio spirito che la memoria mi offre, mi presenta una successione in cui, il primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri fuori dell' ultimo si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati: perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che lo precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e tutta l' armata delle obbiezioni di Hume è distrutta. Se nella serie degli stati A, B, C, D, E è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A sono passati relativamente a D, quando io ritrovandomi nello stato D osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato ed il futuro? E se tutti gli stati che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Di grazia, il ricercare se il futuro sia simile al passato, non è forse il ricercare se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato che il grano si produce per mezzo del seme; che i bovi, i cani, i cavalli, ecc. nascono dall' accoppiamento dei due sessi? che il pane ci ha costantemente nutriti, e l' acqua costantemente dissetati? E dopo di ciò si può egli forse rivocare in dubbio questa verità: *l' esperienza c'insegna che la natura è costante nel suo corso?*

§ 17. Ma si dice questa proposizione: *il pas-*

sato *è simile al futuro*, non è di una universalità assoluta, e perciò non può comprendere tutto il futuro; e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo in cui si giudica. Ma qui si cambia lo stato della quistione. Hume asserisce che la proposizione enunciata non è nota nè a *priori*, nè per mezzo dell'esperienza: io ho provato che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità sperimentale è lo stesso che riguardare il giudizio che la manifesta, come un giudizio contingente e che non è di una universalità assoluta, poichè non esclude nello spirito la possibilità dell'opposto. Ma ciò non fa sì che questo dato non possa menare ad un'illazione contingente anch'essa, e che non escluda la possibilità dell'opposto. Ciò sarebbe un confondere l'ordine dalle verità razionali a *priori*, coll'ordine delle verità empiriche. Io pretendo che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità razionale; una verità sintetica, non analitica; una verità contingente, non necessaria; una verità in conseguenza che non esclude nello spirito la possibilità dell'opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere che questa possibilità si riduca all'atto.

Alcuni filosofi pretendono che i raziocinii di cui parliamo non possono darci se non conseguenze probabili, non già certe. Ma io non posso adattare una siffatta dottrina. Se mi è lecito di riguardare come assurdo l'Idealismo, e di riguardare come incontrastabile la realtà di un di fuori; perchè non sarebbe certa per me questa proposizione: *l'esperienza m'insegna che il futuro è simile al passato?* Ma anche nell'ipotesi dell'idealismo questa proposizione intesa riguardo a' fenomeni, e relativamente al me, non cesserebbe di essere incontrastabile. Una proposizione probabile può esser falsa, e nel momento stesso che si pronuncia, si conoscono i motivi pe' quali può esserla; ma la proposizione enunciata non presenta alcun motivo di esser falsa. Nè si dica che Dio può cambiare il corso della natura come di fatto lo cambia alcune volte coll'operazione de' miracoli; poichè anche in tal caso la proposizione rimane vera. Io non riguardo questa proposizione come necessaria in modo che si escluda nel mio spirito la possibilità dell'opposto, e perciò resto sempre in qualunque caso immune dall'errore. Se mi domandate, su qual motivo appoggiate voi il giudizio, che l'acqua che beverete estinguerà la vostra sete? io vi risponderò che l'esperienza mi ha insegnato la costante coesistenza della qualità di estinguer la sete nell acqua; e se mi domanderete di nuovo: potrebbe l'acqua che vedete esser priva della qualità di cui parliamo? io vi risponderò nel mio spirito che questa verità non esclude la possibilità dell'opposto; che ignoro se questa qualità esista necessariamente nell'acqua; ma che non ho nondimeno alcun motivo di credere in questo istante che l'acqua la quale io vedo non estinguerà la mia sete. Tutti questi giudizii non possono essere erronei. Egli non bisogna confondere l'ordine delle verità razionali con quello delle verità sperimentali.

§ 18. Il sapientissimo autore della natura non ha nondimeno affidato la condotta della nostra vita a siffatti raziocinii: egli ha posto in noi alcuni principii necessarii che ci conducono nelle nostre azioni. L'aspettazione del futuro simile al passato può riguardarsi come un sentimento; o come la conseguenza di un raziocinio. Essa determina le nostre azioni giornaliere come sentimento, non già come conseguenza di un raziocinio. Sviluppiamo questa dottrina. La legge dell'associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella Psicologia, è certamente un principio necessario e meccanico delle nostre azioni: comunemente non si attribuisce a questo principio tutta l'estensione che esso mi sembra avere. Suppongo che entrando in un appartamento io sia affetto dall'odore di rosa, sebbene alcuna rosa non si offra punto a' miei sguardi. In forza de' principii dell'associazione delle idee, la sensazione che io provo dee produrre le sensazioni simili dell'odore di rosa, che io ho altre volte provato: queste sensazioni riprodotte essendo unite con le sensazioni visuali che mi manifestavano il colore e la forma delle rose che hanno colpito i miei sensi, queste sensazioni visuali si riproducono ancora. Fin qui pare che estenda la sua influenza la legge psicologica dell'associazione delle idee, ora in queste riproduzioni o associazioni non si contiene punto la realtà attuale di un corpo che abbia il colore e la forma della rosa; intanto lo spirito è costretto a supporre una siffatta realtà; sebbene la rosa non si offra al miei sguardi, pure allora che io provo la sensazione del suo odore, le idee della sua forma e del suo colore non solamente si dipingono di seguito nella mia immaginazione; ma il mio spirito le rapporta ad un oggetto, dalla presenza del quale egli non è affetto, ma di cui suppone l'esistenza: io grido: *vi ha qui certamente un mazzetto di rose*; ne sono così certo come se le avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella camera vicina la voce di un amico: non dubito ch'egli non sia là, sebbene egli non sia presente ancora ai miei occhi. Questi fatti sembrano non potersi spiegare colla legge dell'associazione delle idee. Questa si limita all'occasione di una sensazione presente, a riprodurre le sensazioni simili, e le

altre che si sonn provate unitamente a queste, le quali sensazioni riprodotte, o per parlare con maggior precisione, i quali fantasmi non partano con loro l' idea dalla loro realtà attuale, nè si uniscono colla sensazione presente, ma col fantasma delle sensazioni simili. Da queste considerazioni alcuni filosofi sono stati indotti a riguardare la supposizione della realtà di cui parliamo, come uno de' fatti primitivi della nostra natura intellettuale, ed hanno chiamato questa operazione dello spirito che consiste a supporre un fatto non presente a' sensi, *credenza*. Così negli esempi addotti lo sento l' odore della rosa e *credo* in seguito la sua esistenza attuale in un certo luogo, come sento la voce dell' amico, e *credo* in seguito la sua presenza nella camera vicina.

Avendo meditato su quest' oggetto, credo che la legge psicologica dell' associazione delle idee combinata con altri principii, che l' esame delle nostre facoltà mi ha fatto adottare, potrà dare una spiegazione soddisfacente del fatto della credenza. Abbiamo stabilita la differenza fra la coscienza e l' attenziane: abbiamo osservato che un certo grado di attenzinne è necessario per la memoria. Su queste verità si possono stabilire i seguenti principii : 1.° tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella attenzione: 2.° tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella memoria. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: questo atto semplice della coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle meditazioni interne che ne sono l' oggetto. Ciò supposto, esaminiamo le percezioni che entrano nel sentimento della credenza. Allora che essendo molestato dalla sete vedu dell' acqua ed attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni che concorrono a produrre questa aspettazione : 1.° la percezione visuale dell' acqua presente; 2.° la percezione delle altre acque passate riprodotte dalla prima; 3.° la percezione degli atti di bere passati; 4.° la perceziune dell' estinzione della sete in seguimento del bere. In queste riproduzioni vi entra la nozione del futuro perchè l'atto di bere viene in seguito della percezione dell' acqua, e l' estinzione della sete si percepisce in seguito della percezione dell' atto di bere. Ora supponiamo che la secanda percezione delle acque passate, per mancanza di attenzione sia ecilissata e sparisca; allora rimarranno le percezioni segnenti dell'ordine successivo, In cui le abbiamo enunciate, ed essendo necessario che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua, si associeranno alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni: 1.° della percezione dell' acqua presente; 2.° della percezione dell' atto di bere come futuro; 3.° della percezione della estinzione della sete come futura: egli avrà coscienza di tutte queste percezioni ed in questa coscienza consiste per lo appunto la *credenza*, o l' aspettazione del futuro simile al passato.

Vi ho detto nella Psicologia, che la frequante ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell' acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili; la rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per me, fa sì, che essendo esse disgiunte da un grado di attenzione quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui sono avute, ma le percezioni dell' atto di bere e dell' estinzione della sete, guadagnando la mia attenzione, mi rimarranno; queste percezioni dunque, cadute in obblio le loro socie passate, si riuniranno coll' idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell' acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce la *credenza* o *l' aspettazione del futuro simile al passato*.

Il sentimento di cui abbiam fatto l' analisi può, come abbiam detto di sopra, divenire ragionato ed esser riguardato come l' illazione di un raziocinio legittimo ; ma non bisogna confondere il sentimento coll' illazione di cui si parla; ed egli bisogna osservare, che il primo ci guida incessantemente nelle nostre azioni, e produce quel sentimento di certezza pel futuro, contro di cui nulla vagliono le cavillazioni dello scetticismo.

§ 19. L' altra specie di ragionamenti con cui dalla causa che si sperimenta, si deduce l' effetto che non si sperimenta, e dall' effetto che si sperimenta, si deduce la causa che nan si sperimenta, è soggetta ad altre obbiezioni che bisogna esaminare. Abbiamo osservato nell'esempio rapportato di sopra, che il giudizio espresso dalla proposizione : *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, è un giudizio contingente: intanto noi riguardiamo il fuoco la causa efficiente della liquefazione della neve ; ora la causa efficiente ha una connessione necessaria coll' effetto; poichè la causa efficiente è ciò che fa esistere l'effetto ; posta dunque la causa efficiente si dea porre necessariamente l'effetto ; il giudizio dunque, ci si obbietta, con cui riguardiamo il fuoco come causa efficiente della neve, è un giudizio erraneo.

Hume pretende che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, non avendone alcuna della connessione necessaria fra due fatti; e che in conseguenza questa proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, intesa nel senso della causa efficiente, è una proposizione vòta di senso. Nell'Ideologia abbiamo provato: 1.° che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; 2.° che questa nozione deriva dalla esperienza; 3.° che la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, è una verità identica e dimostrabile *a priori*.

§. 20. Vedendo la liquefazione della neve io debbo dunque dire: questa liquefazione ha una causa efficiente da cui dipende; ma son io autorizzato a dire: la causa efficiente di questa liquefazione è il fuoco ad essa vicino? Ecco l'altra quistione che dobbiamo risolvere.

Alcuni filosofi riguardando la quistione enunciata come indifferente per la filosofia naturale, distinguono due specie di cause, la causa *efficiente* o *metafisica*, e la causa *fisica*. Questa è, eglino dicono, un avvenimento costantemente accompagnato da un altro avvenimento: la conoscenza di siffatte cause fisiche è dovuta all'esperienza, e non si può avera senza l'esperienza: l'esperienza c'insegna che il fatto dell'avvicinamento del fuoco alla neve è seguito costantemente dal fatto della liquefazione della seconda; il primo fatto è dunque la causa *fisica* del secondo. Riguardo alla causa *metafisica o efficiente*, la ragione, dicono questi filosofi, ci assicura della sua esistenza, ma noi non siamo nel caso di determinare qual sia. Non vi ha alcun caso nella natura, in cui potessimo percepire un legame necessario fra due fatti successivi: alcun caso in cui potessimo comprendere come un avvenimento procede dall'altro, come l'effetto dipende dalla sua causa. L'esperienza in verità c'insegna esservi molti fatti costantemente uniti in modo, che l'uno non manca giammai di seguire l'altro. Ma potrebbe essere che questo legame non fosse necessario: potrebbe essere che non vi fosse alcun legame necessario fra i fenomeni che ci colpiscono, di qualunque natura essi fossero. E se vi ha fra di essi un legame necessario, siam sicuri che non saremo giammai capaci di scovrirlo.

Altri filosofi con Malebranche sono andati più oltre: non solo hanno eglino detto, noi ignoriamo il legame fra due fatti della natura; ma siam sicuri che un tal legame non esiste e non può esistere. Le cause efficienti che si suppongono di un qualche effetto fisico, cioè di un cambiamento nello stato di un corpo quale che siasi, sono *fisiche*, come quando si suppone che un corpo muova un altro corpo che incontra, o *spirituali*, come quando si suppone che l'anima nostra muova il nostro corpo; ora non si possono ammettere nella natura nè l'una nè l'altra specie di cause efficienti. E per incominciare dalla prima, affinchè un corpo movesse un altro corpo, bisognerebbe che il moto del corpo urtante passasse nel corpo urtato; ora un tal passaggio non solamente è inconcepibile, ma eziandio assurdo, poichè il moto è una maniera di essere del corpo, ed i modi non possono passare da un soggetto in un altro. L'anima nostra non può muovere il corpo, poichè non avrebbe altro mezzo di farlo se non che la sola volontà; ora qual rapporto può concepirsi fra un atto di volontà ed un moto nel corpo? Inoltre può egli concepirsi che uno spirito il quale è semplice agisca su di un composto quale è la materia? Un corpo non potendo agire su di un altro corpo, molto meno può agire su lo spirito.

Si è andato ancora più oltre, e si è da alcuni filosofi insegnato che le creature non possono affatto agire, ed essere la causa efficiente di alcun cambiamento, e che Dio è il solo agente nell'universo. Questo ultimo sistema si chiama il sistema della *promozione fisica*. Dio essendo come prima causa, la causa immediata di ogni essere, dee secondo questo sistema come primo agente, essere ancora causa di ogni azione, in modo che egli faccia in noi lo stesso operare come vi fa il potere di operare (1).

I filosofi de' quali parliamo, per ispiegare la congiunzione degli avvenimenti della natura, ricorrono al sistema delle cause occasionali di cui vi ho parlato nell'Ideologia, e che conviene, qui ripetervi. Un corpo incontrandone un altro questo secondo si muove: ciò avviene, secondo gli occasionalisti, perchè Dio all'occasione dell'incontro del primo corpo muove il secondo. Similmente Iddio all'occasione dei voleri dell'anima produce certi moti nel nostro corpo, ed all'occasione di certi moti nel nostro corpo produce certe sensazioni nell'anima (1).

Vi ho detto ancora nell'Ideologia, che la scuola di Leibnitz spiega altrimenti la congiunzione degli avvenimenti nella natura per mezza del sistema dell'armonia prestabilita, di cui vi ho

(1) Se per *operare* qui debba intendersi l'effetto degli atti della volontà, il sistema conciato non ci sembra filosofico: ma se poi debba intendersi l'*operare delle potenze attive*, la promozione fisica è consentanea alla retta filosofia, dimostrata da sommi teologi, e non esclude che la volontà sia causa efficiente del movimenti del corpo, ecc.

(1) Il sistema delle *cause occasionali*, a malgrado che Carlo Villers lo chiami *religioso*, sebbene ipotetico, temo che porti all'idealismo e a molte conseguenze che darebbero un gran crollo alla morale.

ivi parlato e che qui conviene ripetervi. Il filosofo citato pensò che il corpo è un aggregato di sostanze semplici che egli chiamò *monadi*, cioè unità. I corpi, ha egli detto, sono moltitudini; e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti, sono unità. È necessario che vi sieno sostanze semplici dappertutto, poichè senza le sostanze semplici non vi sarebbbero affatto i composti. La sostanza composta, il corpo, è dunque un insieme di sostanze semplici, o di monadi. *Monade* è un vocabolo greco che significa *unità*, o ciò che è uno. Ciascuna monade non può agire in un'altra monade, ma tutti i cambiamenti che accadono in una monade sono in armonia coi cambiamenti che accadono in tutte le altre. L'anima non può perciò agire nel corpo, nè il corpo può agire nell'anima; ma i cambiamenti che accadono nell'anima, corrispondono e sono in armonia con quelli che si sperimentano nel corpo. Questa corrispondenza accade per un decreto di Dio il quale adattò quel corpo all'anima, nel quale dovevano accadere cambiamenti corrispondenti a quelli dell'anima. Così Dio vedendo che la mia anima in questo momento avrebbe avuto la volontà di scrivere la presente lezione di filosofia, l'ha unita a quel corpo, che egli ha preveduto che avrebbe eseguito i moti necessarii per iscriverla; e vedendo che la mia anima avrebbe avuto in un altro momento una data sensazione, l'ha unita a quel corpo che in quello stesso momento avrebbe provato un moto analogo alla sensazione medesima. Un tal sistema si chiama perciò il sistema dell'*armonia prestabilita*. Vi prego di rileggere quanto vi ho detto su di ciò nel capitolo IV dell'Ideologia (1).

§ 21. Io stabilirò su questa complicata materia alcune proposizioni generali.

La prima proposizione che io stabilisco qui, si è, che i due sistemi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita sono senza alcun fondamento, ed ancora in contraddizione con alcune dottrine ammesse da' loro stessi autori. Prima di filosofare su di un oggetto quale che siasi, è necessario di stabilire i motivi legittimi de'nostri giudizii, altrimenti si argomenta senza alcun fondamento. Il produrre fuori asserzioni che non son poggiate su di alcun motivo legittimo chiamasi *Dommatismo*. I due sistemi

(1) Anche questo sistema porta all'idealismo, toglie la libertà; il Wolf suo propugnatore fu esiliato da Federico I di Prussia, perchè avea dato ad intendere al monarca che i suoi granatieri potevano impunemente disertare in forza dell'*armonia prestabilita*. — Leibnitz poi inclinava al fatalismo, e Carlo XII di Svezia dopo un colloquio con questo filosofo, dicesi che si fortificu nelle sue opinioni fatalistiche.

delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita, sono per lo appunto un esempio luminoso di dammatismo. I difensori di questi sistemi ragionano a questo modo: io non vedo alcun rapporto fra un atto di volontà ed un moto; nè fra il moto di un corpo e quello di un altro: non ne vedo alcuno fra l'azione di una sostanza, ed il cambiamento che accade in un'altra: questi rapporti non esistono dunque. In siffatti ragionamenti si suppone per principio, che i limiti dello spirito umano sieno i limiti delle realtà, e che ciò che lo spirito umano ignora, non possa esistere; ora un tal fondamento è frivolo e prodotto dall'orgoglio degli uomini.

I sistemi de'quali ci occupiamo sono in contraddizione con alcune dottrine che i loro autori ammettono. L'anima nostra, dicono gli occasionalisti, non può muovere il corpo, perchè essendo uno spirito non può muovere il corpo, non può agire su la materia. Se uno spirito, io rispondo a questi filosofi, non può agire sulla materia, Iddio essendo spirito non può dunque agire su la materia; voi intanto riguardate Dio come il motore universale della natura; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii (1).

Se l'occasionalista replicasse restringendo il suo principio, e ponendo che uno spirito finito non può agir sulla materia, sarebbe facile di gettarlo nell'imbarazzo, da cui egli cerca di cavarsi fuora. Secondo l'enunciato principio l'azione su la materia ripugna non già allo spirito, ma all'essere finito. Ora qui si vede di nuovo un dommatismo. Come dimostra egli l'occasionalista il suo principio, e su qual fondamento l'appoggia? La distinzione fra l'essere finito porta bensì che questo ultimo non potrà fare tuttociò che può fare l'altro. Or ammettendo: 1º che lo spirito infinito può produrre tutte le sostanze possibili, e che lo spirito finito non può produrre alcuna sostanza; 2.º che lo spirito infinito può produrre tutte le modificazioni possibili nelle sostanze da sè distinte, e che lo spirito finito non può produrre se non che un piccol numero di modificazioni; si serba illesa l'immensa distanza fra lo spirito infinito ed il finito. L'osserire dunque che lo spirito infinito può agire su la materia, e che lo spirito finito non può è un dommatismo evidente.

Le stesse osservazioni si possono fare sul sistema dell'armonia prestabilita. Questi due sistemi partono, come abbiam osservato, da un principio comune: allora che non vedo un rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste. Inoltre l'armonista ragiona così: una sostanza

(1) V. Lezioni di Logica e di Metafisica dello stesso Galluppi, Vol. 3, p. 221.

non può agire e produrre alcuna cosa fuori di sè stessa, e su di un'altra sostanza; l'anima non può dunque agire sul corpo. Ma se una sostanza, io gli rispondo, non può nulla produrre ol di fuori di sè stessa, Iddio che è una sostanza, non può nulla produrre al di fuori di sè stesso; intanto voi ammettete la creazione delle sostanze finite; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii.

Se l'armonista replicasse colla distinzione fra la sostanza infinita e la sostanza finita, distinzione che abbiamo di sopra posto in bocca dell'occasionalista, noi combatteremmo questa replica nello stesso modo con cui abbiamo combattuto quella dell'occasionalista. Non potranno giammai dimostrare i seguaci di Leibnitz, che nell' idea della sostanza finita sia compresa l' impossibilità di poter produrre alcuna cosa al di fuori: cioè di agire su di un'altra sostanza, ed il filosofo alemanno ricorre all' idea dell'esser semplice per provare la sua asserzione; ora la semplicità convenendo ancora alla prima monade, la sua tesi combatte di fronte la creazione e tutte le azioni della divinità su gli esseri finiti. Il sistema dell'armonia è dunque una ipotesi senza fondamento, ed in contraddizione con alcune verità che esso suppone.

§ 22. La seconda proposizione generale che io pongo si è: vi sono ragioni dirette contro i due sistemi che esaminiamo. Ne' §§ 6 e 7 ho provato, che il di fuori, da cui l'anima è affetta e limitata, è moltiplice. Il corpo dunque agisce su l'anima, ed i due sistemi che lo negano son falsi. Abbiamo fra i corpi distinto quello a cui l' io è unito, cioè quello in cui l'io esiste, che è incessantemente presente al me, che dipende immediatamente dalla sua volontà, e per mezzo di cui l'anima è affetta da' corpi esterni. Quindi abbiamo ammesso fra l' anima ed il corpo una vera unione, non già un' unione apparente.

Questa dottrina dell' influenza fisica che costituisce l'uomo un essere misto, è conciliabile colla realità della conoscenza che noi abbiamo de' corpi che ci circondano, e che costituiscono il mondo ove noi abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno da cui siamo affetti, noi non conosciamo perciò il suo vero modo di esistere indipendentemente dalle nostre percezioni; ma se ignoriamo le proprietà assolute, possiamo conoscere le sue proprietà relative; queste sono le nostre sensazioni, le quali sono il diverso modo di concepire il moltiplice esterno. Ora queste sensazioni suppongono la potenza nel moltiplice di modificare il me in questo ed in quel modo, posto la natura del principio sensitivo, e degli organi sensorii per mezzo de' quali le sensazioni hanno luogo. Io non so le proprietà assolute dell' acqua, ma posso sapere i suoi rapporti con me, e conoscere che essa ha la qualità di eccitare in me alcune date sensazioni allora che io bevo col bisogno della sete. Ma nel sistema antifilosofico delle cause occasionali, i sensi non mi recano alcuna istruzione su i corpi che mi circondano. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse; inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi. Iddio poteva legare la sensazione dell' estinzione della sete anche al mangiar del sale, e poteva legare il piacere anche alla ferita che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore. Il sistema delle cause occasionali ci rapisce dunque ogni conoscenza su i rapporti de' corpi con me e fra di essi, e ci riserra in un idealismo che non ha niente di consolante.

Nel sistema dell' armonia prestabilita l' anima è solamente attiva; poichè tutto nasce dal suo interno, e le sensazioni non le vengono dal di fuori. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza, che ci mostra esser l' anima passiva nelle sensazioni ed attiva nella meditazione. Inoltre in questo sistema lo stato seguente dell' anima nasce dallo stato antecedente, il che vale quanto dire, che vi è fra lo stato antecedente e lo stato seguente una vera connessione. Ciò, come ha osservato Bayle, ripugna alla testimonianza della coscienza. Io sto meditando, dice Genovesi, sopra un problema geometrico; entra il mio domestico, e grida: *i Turchi alla marina*, e mi scappano tutte le idee geometriche. Leibnitz dice che quelle idee di Turchi sbocciano da quelle idee di grandezze astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso? (1) Leibnitz e Wolfio cercano la ragione sufficiente da per tutto; intanto eglino la trasandano nella spiegazione dei fatti che riguardano l' uomo. Qual incongruenza! Di più egli mi sembra evidentemente assurdo, che ogni stato antecedente dell' anima contenga la ragion sufficiente dello stato seguente. Spesso accade che lo stato seguente, esistendo lo stato antecedente, non esiste più: era ciò che non è non può contenere la ragion sufficiente di ciò che è. Come una cosa può essa contenere una ragion sufficiente dei suo non essere? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente; questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere? Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione

(1) Legge in un dizionario queste voci di seguito *auzzino*, *auzzo*, *azadarao* (pianta venefica), *azienda*, *azigo* (vena), *azione*. Le idee successive che lego a questi vocaboli qual connessione hanno tra loro per farmi credere che in una vi sia la ragione sufficiente dell'altra?

del piacere, se il dolore succede nel piacere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente, nell' atto che esiste, in ciò ch'è cessato; ciò è impossibile. L'effetto esiste, perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario; il dolore esiste nell' anima non già perchè il piacere esisto, ma perchè il piacere ha cessato di esistere; il piacere non può dunque contener la ragione sufficiente del dolore che gli succede, ed il sistema dell' armonia prestabilita che lo suppone è assurdo. Leggete la lezione 76 delle mie lezioni di logica e di metafisica per uso dell' università di Napoli.

Riguardo poi a que' filosofi i quali negano che le creature possano agire, eglino sono smentiti dal senso intimo il quale ci attesta che l'io giudica, ragiona e vuole, e ch' egli è un agente nel rigore del termine (1). Noi parleremo di proposito dell' attività dell' anima nella filosofia della volontà, che spieghiamo nel presente volume.

Noi sentiamo che agiamo, ma ignoriamo il come agiamo: allorchè un agente opera su di un' altra cosa, non accade alcun passaggio di modificazioni da un soggetto in un altro, ma posta l' azione dell' agente, si pone una modificazione del paziente. Noi ne ignoriamo il come. Se gli avversarii volessero da noi una una spiegazione del come, risponderemmo loro che si compiacciano prima di spiegarci come l' anima agisce in sè stessa, come Dio fa esistere le creature e agisce su di esse.

Noi possiamo risalire ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili, e spiegare per mezzo di essi degli altri fatti. Quando dunque vediamo due fatti la cui unione è costante, e che supposto un certo fatto primitivo, un de' due fatti in esame è spiegabile per mezzo dell' altro; noi possiamo riguardare uno di essi come causa dell' altro. Sarà questa osservazione resa più chiara quando spiegheremo gli errori che hanno luogo ne' giudizii su la causalità.

§ 23. Nel § 38 dell' Ideologia abbiamo fatto vedere la falsità di questa massima, che i fatti della natura non ci si presentano giammai in connessione. Qui stimo utile di ritoccar questa materia. Io ho la coscienza di aver composto questo libro: esso, riguardato come un insieme di conoscenze, è una cosa che non esisteva nel mio spirito prima che io l'avessi composto; esso è dunque un effetto. Io l'ho composto coll' esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso nè dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui questo libro è composto, sono in connessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono e da cui derivano; queste ne suppongono delle altre da cui derivano ancora, finchè giungiamo alle prime premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, ed a presentarci de' fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in sè stesso una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l' illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito, meditato su l'idea del circolo, vede immediatamente l'uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del me che agisce nel giudizio decomponendo e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto. I filosofi che qui combatto, ammettono che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche, che consistono nella relazione delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito de' fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito che paragona le sue idee.

Conchiudiamo che l' esperienza interna ci mostra de' fatti in connessione, e ci presenta il proprio spirito come una causa efficiente di alcuni effetti. Ma possiamo dir lo stesso della esperienza esterna? troviamo noi nel di fuori che ci limita de' fatti in connessione, e delle cause efficienti? L' esamineremo nel capitolo seguente.

## CAPO III.

Continuazione dello stesso argomento. — Della distinzione delle due specie di esperienza, cioè della primitiva e della secondaria. — Del fondamento della certezza morale.

§ 24. Abbiamo detto che l' esperienza ci fa conoscere, esservi in certi soggetti alcune qualità costanti. A queste qualità si dà il nome di

(1) L' intimo senso ci dice che l'*io* agisce, non ci dice però se questo agire sia in lui creato o no. Esso può essere un agente nel rigor del termine, e nel tempo stesso l'azione può essere in lui prodotta come infatti lo è da Dio.

attributi (1), e quelle qualità che non si trovano costantemente ne' soggetti si chiamano *accidenti*. Così la potenza di estinguere la sete è un attributo dell'acqua, ma il moto è un accidente, poichè l'acqua non si trova costantemente in moto; lo esistere in una fonte o in un vaso è un accidente, poichè non sempre si trova l'acqua in una fonte o in un vaso.

Ma per poter dire: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario formarsi un'idea generale dell'acqua. L'acqua che ho bevuto una volta, è un individuo distinto dell'acqua che ho bevuto un'altra volta, e così di seguito. Similmente l'estinzione della sete, cioè la sensazione che l'acqua mi ha destato bevendola col bisogno della sete, è una modificazione particolare del mio spirito, distinta da quella che mi ha destato bevendola nelle stesse circostanze un'altra volta. Per poter dire dunque: *l'acqua ha l'attributo di estinguer la sete*, è necessario che lo comprenda sotto l'idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari che ho bevuto; ed è necessario ancora che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari che le acque particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questo generaleggiare è indispensabile per poter dire: l'esperienza m'insegna che l'acqua ha costantemente la qualità di estinguer la sete. Ma tutto ciò significa che lo spirito dee vedere un rapporto d'identità fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità. Colla percezione di un tal rapporto lo spirito deduce generalmente *dall' esperienzo di soggetti simili l'esistenza di qualità simili.*

Vi ho detto nella Psicologia e nell'Ideologia, che i rapporti son semplici vedute dello spirito, che nascono dall'attività sintetica dello stesso, e che non corrispondono a niente di fisico al di fuori. I rapporti sono dunque elementi soggettivi delle nostre conoscenze, vale a dire, sono nozioni che non vengono dall'impressione degli oggetti, e non sono separati dall'analisi de' sentimenti: ma vengono originariamente dall'attività dello spirito, e non hanno per sè alcun soggetto fuori di esso. L'identità è un rapporto; essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze. Ma essa, per quello che testè abbiamo detto, è necessaria per essere autorizzati a dire che l'esperienza c'insegna, *avere i soggetti simili dotati di qualità simili*. L'esperienza è dunque composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.

Ma qui conviene ancora fermarci un poco per non prender equivoco in una materia molto importante. I primi giudizii dell'esperienza hanno per oggetto gli individui, e costituiscono l'esperienza *primitiva* ed *immediata*; così quando io bevendo dell'acqua, giudico: *quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio sperimentale io lo chiamo *esperienza immediata* o *primitiva*. Or la sintesi che mi dà questo giudizio, è una sintesi reale: questa esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò che è stato offerto unito dalla sensibilità, essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non a porvene una. Concludiamo: *l'esperienza primitiva ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

Se giudico: *l'acqua che ho bevuto oggi è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri; e le sensazioni che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle che bevendola provai jeri*, questi due giudizii, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d'identità fra due fatti, costituiscono l'*esperienza secondaria* o *comparata*. Ora in questi giudizii entra per elemento necessario il rapporto d'*identità*; vi entra dunque un elemento soggettivo: *l'esperienza comparata è dunque composto di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.*

Da quanto abbiam detto su l'esperienza si rileva, 1.° che l'esperienza nasce da due fonti, cioè dalla sensibilità interna ed esterna, e dall'attività intellettuale, cioè dalla meditazione; 2.° che l'esperienza non è possibile senza la congiunzione o la sintesi delle nostre percezioni: ogni esperienza è un giudizio, ed il giudizio, come abbiamo detto, consiste nella sintesi del rapporto fra il soggetto ed il predicato; 3.° che questo rapporto o congiunzione fra il predicato ed il soggetto è di due maniere, cioè oggettivo e soggettivo: il rapporto fra la modificazione ed il soggetto, e quello fra l'effetto e la causa sono oggettivi: i rapporti d'identità e di diversità, a cui si riducono tutti gli altri, sono soggettivi: i primi ci son offerti, i secondi sono prodotti semplici dell'attività sintetica. Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza, efficienza, identità, diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarii per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. *Io son sensitivo. Il vento agita il mare. Gli uomini d' Italia sono simili a quelli di Francia. I giorni dell'anno, per noi che siamo nella sfera obliqua, son disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo

(1) Si chiamano anche *proprietà*.

della nozione della *sussistenza*, la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del me, e l' io come il soggetto delle sensazioni, e così l' aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *io*. Nella seconda il vento, cioè l' aria in moto, è riguardato come ciò che produce l' agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell' agitazione del mare son legate per mezzo della causalità o dell' *efficienza*. Nella terzo le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell' *identità*. Nella quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione della *diversità*, poichè l' aggettivo *disuguali* può esprimersi: *diversi nella quantità*.

Io vi ho detto nell' Ideologia, che le nozioni essenziali all' intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni di identità e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni che poragonate ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed a notarne a certi riguardi l' identità, ed a certi altri la diversità (1).

E qui debbo ancora dirvi, di non confondere il generaleggiare *meccanico* col *meditativo*, come vi ho detto di sopra; di non confondere il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato col raziocinio che deduce il futuro dal passato. Questo generaleggiare meccanico consiste nel sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, que' filosofi che amano di trasformare gli uomini in pappagalli, credono che lo spirito non leghi alcuna idea al suono de' vocaboli; intanto è forza di confessare, 1.° che lo stato dello spirito di un uomo, che intende ciò che legge, è diverso da quello di colui che non l' intende; 2.° che non ostante la rapida lettura noi ci accorgiamo delle assurdità, che potranno incontrarsi nel discorso. Per esempio, supponghiamo che parlando di morale alcuno invece di dire: *la virtù merita premio, il vizio merita pena*, dica: *la virtù merita pena, il vizio merita premio*, ci accorgiamo tosto dell' assurdità de1le seconde proposizioni. Si possono fare su l' uso dei vocaboli generali due supposizioni: o se ne ha appreso la significazione colla semplice applicazione dei vocaboli ai casi simili, o pure collo sviluppo delle idee semplici, che costituiscono l' idea complessa legata al vocabolo. Per dare un esempio del primo caso, un ragazzo vedendo un orbore particolare l' ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo l' ha inteso ancora chiamare *arbore*; essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo si trova di aver appreso il significato del vocabolo *arbore*. In tal caso sentendo pronunciare il vocabolo *arbore*, questa pronuncia produrrà nel suo spirito tutte le percezioni particolari simili degli arbori osservati, e la coscienza di queste associazioni costituirà l' intelligenza col vocabolo, e quel generaleggiare meccanico di cui parlo. Nel secondo caso de generaleggiare meditativo si riproducono con somma rapidità o tutte, o parte delle idee semplici che costituiscono l' idea complessa legata al vocabolo, e queste associazioni costituiscono in tal caso in una rapida lettura l' intelligenza del vocabolo. Il principio dell'associazione delle idee è un principio fecondo di molte conseguenze. Si potrebbe anche dire che lo spirito umano, allora che ha l'idea attuale di un altro individuo presente, ed il fantasma di un individuo della stessa spezie, è naturalmente determinato ad astrarre, sebbene non in un modo distinto ed analitico, l' identico costitutivo della spezie; e così ogni generaleggiare sarebbe *meditato*.

§ 25. Vi ho detto, che l'esperienza interna ci presenta dei fatti in connessione, e mi son riserbato di esaminare, se possa dirsi lo stesso dell' esperienza esterna. Non può negarsi esservi de' fatti esterni, di cui non conosciamo, se non che solamente la congiunzione o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione. Ma meditando si trova, che la connessione, di cui si parla, è opera del nostro spirito; e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d' identità o di diversità. Sviluppiamo questa dottrina. Io vi ho spiegato nel secondo capitolo della Logica pura, la distinzione de'giudizii empirici dai giudizii razionali. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità non già la loro connessione noi vediamo che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto, ma non vediamo che appartengano necessariamente (1) ad un tale oggetto, e

(1) Diensi comunemente che in natura è tutto dissimile, come dunque possiamo scoprire tra i vari esseri tante somiglianze? Le osservazioni superficiali e fugaci, e il desiderio di trovare ovunque analogie, senza le quali non avremmo alcuna capacità di scienza, non ci scoprono in vero tante dissomiglianze, quante se ne possono vedere con accurate e ripetute indagini; ma anche allorchè esaminiamo con grande acume gli oggetti, che appariscono tante differenze o nel colore, o nella forma, o nella grandezza, ecc. pure noi troviamo qualche cosa di *identico*, che persiste e non cangia. (Ved. Mammiani del *Rinnovamento della Filosofia antica Italiana*, pag. 360.)

(1) Mi parrebbe che qui dovesse dire *realmente*

che posto il tale soggetto, la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che riguardiamo com' effetti, una connessione necessaria: noi vediamo, che il tal fatto dee avere una causa; ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Intanto il mondo de' sensi esterni sembra asiandio presentarci de' fatti in connessione. Un uomo pone 1000 monete in una borsa: ne prende una volta 700: dopo ciò le numera, e ne trova 300: questo ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. Ma questo ed altri fatti simili appartengono all' esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto di identità. Noi non possiamo numerar gl' individui senza aver generaleggiato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per conseguenza in un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi; fa d'uopo dunque, che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generaleggiare. Ma non si generaleggia senza le nozioni soggettive d'identità e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone una esperienza comparata la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso accade quando se ne numerano 700, ed indi 300. Questi tre fatti appartengono dunque tutti e tre all' esperienza comparata. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000 meno il numero 700, trova la differenza 300, egli scovre un rapporto d'identità fra 1000 meno 700, e 300. Questa specie di raziocinii, che ci fa scovrire la connessione fra alcuni fatti, appartiene a quella di cui abbiamo parlato nel § 41; essa ci fa conoscere alcuni rapporti fra i fatti che noi conosciamo *a priori* e fra le idee che comprendono tali fatti; essa lega i fatti con una connessione soggettiva.

Qui nasce un' altra quistione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* Questo ci mena a risolvere il problema, di cui parla *d'Alembert* nel numero XVI dei suoi elementi di filosofia; cioè se le leggi del moto e dell' equilibrio de' corpi sieno verità necessarie o contingenti. La proposta quistione appartiene alla logica mista, poichè questa dee determinare la natura ed il valore dell' esperienza. Io cercherò di trattare questa complicata quistione colla maggior chiarezza che mi è possibile.

§ 26. Nel capitolo terzo dell' ideologia mi sono impegnato a farvi l' analisi dell' idea del corpo. In questa idea vi ho compreso il moto, poichè l'esperienza c' insegna che tutti i corpi sono in un moto perenne nella natura. Se voi prendete in mano un pezzo di piombo, sentirete incessantemente il suo peso, e se allontanerete da esso la mano che lo sostiene, esso cadrà a terra, quantunque voi non lo spingiate; esso si muove dunque naturalmente, e si dee considerare come dotato di un moto naturale. Inoltre gli astronomi provano che la terra si muove incessantemente intorno al sole; tutti i corpi terrestri dunque partecipano di questo moto, e si muovono insieme colla terra. Conchiudiamo perciò che tutti i corpi si debbano riguardare come animati di un moto perenne. Ma due osservazioni conviene fare su di quest'oggetto. La prima si è, che lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l' idea del moto e l' idea del corpo; e perciò il giudizio sperimentale, *ogni corpo è in moto*, è un giudizio contingente. Noi non ritroviamo nell' idea del corpo, la quale è quella di un' estensione figurata, solida, impenetrabile, l' idea del moto; e perciò questa proposizione: *l'estensione figurata, solida, impenetrabile, è in moto*, esprime un giudizio che non è identico, e perciò che non è un giudizio analitico, ma sintetico, contingente, empirico. La seconda osservazione si è, che l' esperienza c' insegna ancora, che i corpi, oltre del moto naturale, possono riceverne un altro accidentale e temporaneo. Così la palla che si trova nel bigliardo, oltre del peso che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo, e noi muoviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L'esperienza c' insegna in conseguenza, che la *mobilità* dee far parte dell' idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell' idea del corpo; la proposizione: *i corpi possono esser mossi in direzioni diversa da quella in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale e temporaneo, ed in tal caso, noi diciamo che è in quiete. Ora l'esperienza c' insegna ancora, che ogni corpo persevera nello stato di quiete fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi; così una palla di piombo posta su di un tavolino si troverà costantemente nello stesso luogo, fintanto che qualche altro corpo non la muoverà. Ora si domanda, questa legge di moto è essa una verità necessaria, o contingente? Ciò è lo stesso che domandare questa proposizione: ogni *corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l'obbliga o muoversi*, esprime essa un giudizio analitico, o pure un giudizio sintetico? L'idea di un corpo, che dallo stato

di quiete passa allo stato di moto, è l'idea di un corpo, in cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un effetto. Ora come abbiam di sopra dimostrato, ogni effetto suppone necessariamente l'esistenza della causa efficiente che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può esser il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè il corpo è privo d'intelligenza e di sensibilità, ed un essere cieco non ci offre che il suo stato naturale, e non già un principio di attività con cui esso possa modificar sè stesso. Nel corpo non possiamo concepire altri effetti, se non quelli che nascono dal suo stato antecedente, e che vi nascono necessariamente; ora dallo stato di quiete del corpo non può nascere lo stato di moto; poichè niuna cosa può esser la causa del suo non essere: la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintantochè qualche causa non l'obbliga o muoversi*, è una verità necessaria ed apodittica come lo è la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*. Ma se si enuncia con qualche diversità la legge di cui si parla, determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo non l'obbliga o muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo modo una verità contingente e sperimentale.

Inoltre un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta fintanto che non venga da un altro corpo obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell'esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non è accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo fatto di sopra: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e sperimentale, se la causa a cui si riferisce è un corpo: diffatto la proposizione seguente: *un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso*, è una verità necessaria; poichè per cambiare la direzione e la velocità, o per distruggere moto esistente in un corpo, è necessario produrre un effetto, e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso il cui stato è cambiato, poichè nell'esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato che ne esclude un secondo non può trovarsi la ragione di quest'ultimo. Questa proposizione così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità, e perciò è necessaria ed apodittica. Ma se la proposizione si enuncia o questo altro modo: *un corpo mosso persevera dunque a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintantochè un altro corpo non agisca su di esso*: essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

I meccanici hanno composto dalle proposizioni enunciate la prima legge di moto, ed il gran Newton enuncia questa legge nel modo seguente: *ogni corpo persevera nel suo stato di quiete, o pure persevera nel suo stato di moto a muoversi uniformemente in linea retta (cioè nella stessa direzione in cui si muoveva) fintantochè non è costretto da forze impresse a cambiare quello stato*. Nell'enunciazione di questa legge si prescinde dalla causa dell'impressione; e perciò la legge così enunciata è una verità necessaria. Se nell'enunciazione a' vocaboli *forze impresse* si sostituissero i seguenti *moti impressi*, il senso che ne risulterebbe sarebbe più chiaro e preciso.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto, si è: *Niun corpo può darsi il moto che non ha, nè distruggere quello che ha*. Un tal principio è un'applicazione del principio più generale della causalità. Una tale impotenza nel corpo io la chiamo *inerzia della materia*, e perciò dico che l'inerzia della materia è il fondamento di tutte le leggi del moto. Queste leggi son verità necessarie, qualora gli effetti si riferiscono ad una causa quale che siasi: o pure, rapportandosi gli effetti a cause materiali, son verità necessarie nella supposizione, che queste sole cause influiscono nella produzione de' fenomeni che il moto ci presenta. Supponghiamo, ad oggetto di dare un esempio dell'applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete; dico essere una legge di moto, che *il primo debba comunicare al secondo porzione del suo moto*. È necessario che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi; nel primo caso se il corpo urtante non comunicherà porzione del suo moto

al corpo urtato, quest' ultimo passerà da sè stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicherà alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si porrà in quiete, distruggerà il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque, urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante, è uguale a quella che acquista il corpo urtato. In un modo simile coll' applicazione dell' enunciato principio a essi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge che abbiamo spiegato si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell'urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria.

§ 27. Vi ha dunque fra i fatti del moto, che la meccanica esamina, una connessione necessaria, ipotetica nondimeno, non assoluta. Tutte le proposizioni della meccanica, supposta l'esistenza e la comunicazione del moto, e l'inerzia de' corpi, sono dimostrabili o *priori* nell' ipotesi del non intervento di alcuna causa soprannaturale.

La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' miracoli, la quale è il fondamento della religione rivelata. Il *miracolo* è un fatto contrario all' ordine costante della natura, e che non può perciò spiegarsi per mezzo delle leggi note della medesima. Ora ammettendo, fuori della natura visibile, una causa intelligente, capace di agire su le cose create, e di produrre tuttociò che non è nel caso di una contraddizione reale, è evidente che una tal causa può produrre alcuni avvenimenti a cui sono insufficienti le cose naturali. E per non dipartici dalle considerazioni delle leggi della meccanica, abbiam osservato che queste sono necessarie, riferendo i fatti del moto ad una causa quale che siasi: ma che sono contingenti, riferendo tali fatti alle cause meccaniche che sono i corpi, e prescindendo dall' influenza di qualunque causa straniera. L'Autore supremo della natura può dunque sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità. *Un corpo pesante non sostenuto cade.* Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale, distruggendo il moto che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale distruggendo lo stesso moto del grave, impedisce ancora la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale: nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo. Quando dunque un uomo sta in mezzo dell'aria sostenuto da un ponto, un tal sostentamento è un effetto naturale; ma se un tal uomo dimorasse nella stessa posizione, senza essere sostenuto da alcun corpo, ma dall'azione di una causa spirituale invisibile, per esempio di un Angelo, o di Dio stesso; in tal caso la quiete di questo uomo in mezzo dell' aria sarebbe miracolosa, come sarebbe miracoloso il passeggio dello stesso uomo sul mare. Questa legge: *un corpo pesante non sostenuto cade*, è una verità necessaria, ed il miracolo di cui parliamo non la contraddice affatto, poichè l'uomo in quiete in mezzo dell'aria, e che passeggia sul mare, è sostenuto da una causa invisibile. Se voi enunciate la legge così: *un corpo pesante non sostenuto da un altro corpo cade*, essa è una verità contingente, ed il miracolo la contraddice in effetto. Ma il dire che questa legge è contingente, è lo stesso che dire, che un avvenimento opposto ad essa è possibile, è lo stesso che dire, che il miracolo di cui abbiamo parlato è possibile.

La quistione su i miracoli è della più alta importanza, essendo i miracoli uno de' fondamenti della verità della rivelazione. Essa si aggira su due punti: 1.° *I miracoli son possibili?* 2.° *I miracoli che si narrano ne' nostri libri sacri sono essi accaduti?* La seconda quistione si dee risolvere per mezzo della certezza morale, di cui parleremo fra poco. La prima è già stata risoluta in un modo preciso, e la risoluzione che ne abbiamo dato fa vedere che la vera filosofia è amica della vera religione.

§ 28. Quella specie di deduzione con cui da una causa, che cade sotto i sensi, deduciamo un effetto, che sotto i sensi non cade, o da un effetto che cade sotto i sensi, deduciamo una causa che sotto i sensi non cade, quando la connessione fra la causa e l'effetto non si presenta a noi come necessaria, è fondata su questa verità sperimentale: *le cause simili producono o sono accompagnate da effetti simili; ed effetti simili suppongono cause simili.* Tutti e due questi modi di dedurre i fatti, che immediatamente non si sperimentano, costituiscono l'argomento detto di *analogia*. Si argomenta dunque per analogia, quando dall'osservazione di soggetti simili si deducono qualità simili, e quando da cause simili si deducono effetti simili, o da effetti simili si deducono cause simili.

Ma l'esistenze, che si deducono, sono di due maniere; alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando

vedo l'acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico di aver essa la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo; pure è essa un oggetto di esperienza, poichè posso di fatto sperimentarla, bevendo l'acqua che ho presente. Sebbene prima di vedere la liquefazione della neve, io la deduco dalla vicinanza del fuoco; pure questa liquefazione può colpire i miei sensi, ed essere un oggetto di esperienza.

Ma vi sono infiniti casi in cui l'esistenze che si deducono non possono divenire oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia per la Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto: allegherà una lettera che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Ora in tutte queste deduzioni, si suppone che alcuni dati moti dipendano dalla volontà dell'amico; si suppone in conseguenza, che il suo corpo sia animato da uno spirito simile al nostro. Ora lo spirito dell'amico e le modificazioni interne di esso, non possono giammai divenire un oggetto di esperienza: noi non possiamo giammai sortire da noi stessi, e sentire l'anima sua e ciò che in essa accade; noi dunque qui argomentiamo da una esistenza, che è un oggetto sperimentale, ad un'altra esistenza, che per noi non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Quando vedo la lettera di cui si parla, io giudico che fu l'effetto de' moti del corpo dell' amico; giudico inoltre che questi moti furono l'effetto della sua volontà. Ora questa volontà io non la posso sentire giammai; risalgo dunque qui da un effetto che colpisce i sensi miei, ad una causa che non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Similmente se vedo piangere un uomo, giudico che egli è afflitto: ora l'afflizione di lui non può giammai divenire un oggetto di esperienza per me; io dunque deduco qui da ciò che sperimento, una cosa che non posso sperimentare. Ora si domanda: *una tal deduzione è essa legittima?*

Allora che vedo un uomo, io vedo un corpo simile al mio: se lo vedo camminare, vedo questo corpo eseguire certi moti simili a quelli che io fo quando voglio camminare; da ciò concludo che i moti del corpo che vedo, suppongono una causa simile a quella che ho sperimentato, vale a dire uno spirito che vuole tali moti. Pare dunque che questo caso possa ridursi alla stessa specie di quello di sopra, cioè alla deduzione di una causa simile da un effetto simile.

Ma vi ha qui una differenza, di cui bisogna tener conto. Quando dal vedere un orologio deduco l'esistenza di un artefice, io ho osservato non solo gli effetti simili, ma anche le cause simili, vale a dire, ho veduto molti orologi fra i quali ho trovato della similitudine, ed ho veduto ancora molti artefici di orologi, fra i quali ho trovato ancora della similitudine. Ciò non accade, quando da' moti del corpo di un uomo deduco l'esistenza di uno spirito simile al mio, da cui questo corpo è animato. Io non ho giammai sperimentato un altro spirito all' infuori del mio, quindi non ho giammai sperimentato la similitudine delle cause, da cui derivano gli effetti de' quali si parla; io dunque esco qui fuori dell' esperienza: se avessi sperimentato più volte che alcuni moti di altri corpi simili al mio, derivano da spiriti simili al mio, allora la mia deduzione avrebbe lo stesso fondamento dell'analogia, la quale mi autorizza a dedurre da effetti che sperimento simili a quelli che ho sperimentato, cause simili a quelle che ho sperimentato. Ma qui siamo in un caso diverso: io sono racchiuso nella sola osservazione di una causa sola: ho sperimentato in me solo che alcuni dati moti procedono da un atto di volontà. Ma non l'ho sperimentato in altri, nè posso giammai sperimentarlo; or chi mi autorizza a conchiudere da un caso solo una legge costante ed universale della natura? Nell' argomento di analogia si conchiude per un caso ciò che abbiamo sperimentato costantemente in tutti gli altri che ci son occorsi: ho sperimentato molte volte che il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà, nè mi è occorso alcun caso, in cui non abbia ciò sperimentato; vedendo del fuoco posto in vicinanza della neve concludo per questo caso particolare, ciò che ho sperimentato costantemente nella moltitudine degli altri casi. Ma quando si veder muovere gli altri uomini giudico che sono animati da uno spirito simile al mio, procede tutto al rovescio dell' analogia, poichè da un solo caso, vale a dire da ciò che sperimento in me, giudico tutti gli altri.

Questa obbiezione merita di essere esaminata, poichè l' analisi de' motivi de' nostri giudizi è l'oggetto della logica. Io ho camminato un numero incalcolabile di volte per varie direzioni, ed in varii luoghi, ho sperimentato questo fatto costantemente unito al mio volere: ho sperimentato fra il cammino di una volta e quello di un' altra una similitudine, ed una similitudine fra l'atto di volere di una volta e quello di un' altra: ho dunque qui sperimentato, che effetti simili procedono da cause simili, vale a dire, che il camminare consiste in moti volontarii; quando dunque veggo camminare un altro uomo io concludo per questo caso particolare

quello che ho sperimentato nella moltitudine de' casi particolari occorsi in me stesso; non esco dunque dall'analogia, con cui si conclude da molti ad uno.

È nondimeno incontrastabile che l' illazione non può giammai divenire sperimentale; poichè l'esistenza della volontà in un altro uomo, che io deduco dal vederlo camminare, non può giammai divenire per me un oggetto di esperienza, come può divenirlo questa illazione: *il fuoco che vedo liquefarà la neve o cui è vicino.* Ma ciò mi sembra che non tolga alcuna forza alla deduzione che esaminiamo.

Quando dal vedere il fuoco posto in vicinanza della neve deduco la liquefazione di questa, io giudico prima dell' esperienza: l' essere perciò l' illazione di natura a poter divenire un giudizio sperimentale, non influisce nella deduzione: l' illazione è vera per me per la sua connessione colle premesse; non già perchè è un giudizio, il quale può confermarsi coll' esperienza. Similmente l' illazione di analogia, con cui giudico che gli altri corpi umani, fuori del mio, sono animati da uno spirito simile al mio, è vera in forza della sua connessione colle premesse, e l' impossibilità che ha questo giudizio di divenire immediatamente sperimentale, non toglie mica il valore della deduzione.

§ 29. Ma qui conviene aggiungere qualche cosa molto importante. Che i moti chiamati *volontarii*, e che scorgo nei corpi umani, non dipendono da una causa meccanica, ma da una causa intelligente, mi sembra una verità necessaria della stessa natura delle verità necessarie che esprimono le leggi del moto di cui abbiamo di sopra parlato. Se io sono ricco o potente, e desidero d' inalzare un edifizio, mille braccia agiscono, e la mia volontà ha il suo effetto. La mia voce non ha fatto impressione sul corpo de' lavoratori, se non che per mezzo dell' aria, e non ha prodotto nell' atmosfera un' agitazione sufficiente a muovere de' corpi molto più piccoli di quelli che eseguono gli ordini miei; la mia voce dunque non produce l' effetto come causa meccanica; bisogna perciò che un principio diverso dall' agitazione dell' aria o dalla mia parola abbia prodotto questo moto ne' corpi, e che la mia parola abbia determinato questo principio a produrre i moti che chiamiamo volontarii. Non si può riguardar la mia parola, se non che, o come un moto eccitato nell' aria, o come l' espressione della mia volontà: la mia parola non ha potuto, come causa meccanica, produrre i moti de' quali parliamo, perchè ciò, come abbiamo veduto, è contrario alla legge del moto, che un piccolo moto ne produca uno maggiore; al che si aggiunga che la mia parola non avrebbe prodotto moto alcuno nell' Ottentotto, o in un altro individuo che parla un linguaggio diverso dal mio: per la sola espressione della mia volontà ha dunque potuto la mia parola determinare ad agire il principio del moto de' corpi che mi hanno ubbidito. Questo principio è perciò un' intelligenza, poichè ha conosciuto la mia volontà nelle mie parole.

La proposizione dunque: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa una causa intelligente*, mi sembra di verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio*, è di verità contingente e poggiata sull' analogia. Concludiamo: 1.° *Nell'argomento di analogia si deducono spesso cause che non possono divenir giammai un oggetto di esperienza, sebbene sieno simili ad altre cause che si sperimentano.* 2.° *Vi sono nondimeno alcune deduzioni di esistenze, che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno verità necessarie in risultamento.*

Questa seconda parte della conclusione enunciata, si conferma da quello che abbiamo detto nell' Ideologia circa l' esistenza dell' *assoluto*. Questo non può certamente divenire un oggetto di esperienza: intanto la sua esistenza è il risultamento di un raziocinio legittimo, in cui una delle premesse è una verità sperimentale. Noi diciamo: *se vi è il condizionale, vi dee essere l'assoluto.* Queste proposizione esprime un giudizio analitico e necessario: *vi è il condizionale;* questa proposizione esprime un giudizio sperimentale: *vi è dunque l'assoluto.* L' illazione è una verità necessaria.

L' *empirismo* ci riserra nel solo circolo dell' esistenze immediatamente sperimentali; nè ci permette di passare da ciò che cade immediatamente sotto l' esperienza, a ciò che sotto la stessa immediatamente non cade. Io vi ho fatto vedere il contrario; vi ho dunque dimostrato la falsità dell' empirismo.

L' argomento di analogia è fondato sul rapporto d' identità; ma l' identità può fra due cose esser maggiore o minore: l'identità fra il mio corpo ed il corpo di un altro individuo che io chiamo uomo, è maggiore di quella che passa tra il mio corpo ed il corpo di un cavallo. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l'analogia è un argomento valevole, cioè un argomento certo?* È questo un problema di difficile soluzione: l'esamineremo in altro capitolo.

§ 30. L'analogia ci rivela dunque l' esistenza degli altri spiriti simili al nostro. L' esperienza

e' insegna che alcuni moti volontarii in noi nascono, e sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito; vedendo in conseguenza moti simili in altri corpi umani, attribuiamo agli spiriti animatori di tali corpi, affezioni simili a quelle che abbiamo sperimentato in noi. Allora che sono affetto dal sentimento della sete, corro a bevere ad una fontana, che a me si presenta. Se dunque vedo un altro uomo camminare verso una fontana a bevere, giudico, appoggiato su l'analogia, che egli sia modificato dal sentimento della sete, a che voglia bevere.

In queste deduzioni analogiche dovete osservare ciò che vi ho detto nel § 16 circa l'aspettazione del futuro simile al passato. Egli bisogna distinguere il sentimento dalla deduzione meditativa. La dottrina generale che ivi vi ho spiegato, può applicarsi all'oggetto che ci occupa. Noi supponiamo ne' nostri simili delle anime alla nostra simile: noi facciamo tali supposizioni in forza della legge della nostra immaginazione, non già in forza do' raziocinii che abbiamo sviluppati. Io suppongo l'incontro di due uomini privi sino a questo momento di ogni commercio, ancora cogli animali; ridotti per conseguenza al circolo stretto de' proprii sentimenti e delle proprie operazioni (1): ciascuno di essi vede nell'altro un essere che gli rassomiglia in tutte le cose, che presenta le stesse forme, possiedo gli stessi organi, ne fa un simile uso; egli crede dunque il corpo che lo colpisce animato da uno spirito. Or ecco, secondo la mia dottrina, come si opera queste fatto intellettuale. Io suppongo che un di questi uomini vegga l'altro camminare: questa percezione risveglia i fantasmi simili del proprio corpo camminante in varie volte, e perciò anche i fantasmi del proprio *me* affetto in tali circostanze da tali e tali modificazioni: queste riproduzioni si fanno con somma rapidità in modo che non possono esser fissate dall' attenzione; esse sono perciò obbliate l'istante appresso in cui si son avute; intanto la percezione del corpo simile al proprio determina l'attenzione non solamente ad essa sola, ma ancora alla percezione simultanea del proprio *me*, e lascia fuggire le percezioni successive simili del proprio corpo camminante in varie volte; la percezione del *me* riprodotta si lega perciò a quella del corpo presente del mio simile, invece di legarsi a quella riprodotta del proprio corpo camminante che si è obbliata, e queste legame costituisce il sentimento interno di questa specie di *credenza*. L'obblio delle percezioni riprodotte del proprio corpo camminante in varie volte, nell'atto che rimane quella riprodotta del proprio *me*, fa sì che quest' ultima si associ a quella presente del corpo simile. La percezione riprodotta del proprio *me* rimane, perchè la percezione del corpo camminante e quella del proprio *me* son legate naturalmente in una comune attenzione essendo associate dalla natura stessa; quella riprodotta del corpo camminante si ecclissa, perchè quella del corpo simile camminante richiama l'attenzione. Lo spirito trasporta dunque fuor di lui col pensiere l'idea del proprio *me* che egli immagina, e che stabilisce nel seno di quelle forme che colpiscono i suoi sguardi, ed a traverse delle quali il suo sentimento immediato non può penetrare. Egli presta dunque il suo *me* al suo simile, l'anima della vita che respira in sè stesso, e concepisce l'esistenza di un altro uomo. Tale mi sembra la spiegazione del sentimento della credenza che esaminiamo. Risulta dalla stessa, che noi concependo ciò che pensano gli altri uomini, non usciamo mica da noi stessi. Nelle nostre proprie idee noi vediamo le loro maniere di essere, la loro stessa esistenza. Da ciò avviene che l'uomo misura dal proprio spirito quello degli altri, dal che nascono molti errori, come a suo luogo diremo.

Noi non possiamo accuratamente determinare le stato dei fanciulli, e conoscere perciò l'epoca in cui hanno luogo le loro abitudini intellettuali. Ma egli mi sembra incontrastabile che queste abitudini si formano in loro mediante la rapidità di talune associazioni. I fanciulli percepiscono negli altri uomini de' corpi simili al proprio: essi sperimentano alcuni moti spontanei del loro corpo, ed altri simili ne percepiscono ne' corpi degli altri uomini: queste similitudini, ed altre che si manifestano più tardi, determinano le associazioni di cui ho parlato. Leggete il capitolo degli abiti nella Psicologia.

Ma non solamente i moti volontarii che osserviamo negli altri, ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ma ancora certi moti o cambiamenti necessarii, che sono gli stessi effetti meccanici i quali accompagnano i sentimenti interni dell' anima, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida e le lagrime nel dolore, il riso e il tripudio nell'allegrezza. Questi si manifestano incontinente da sè medesimi, anche ne' fanciulli appena nati,

(1) Non so se potrà ammettersi questa supposizione. Come mai un uomo potrebbe esistere, fino dai primi istanti della sua vita isolato da ogni altro uomo e da ogni altro animale? Supponiamo piuttosto un bambino fin dal momento che incomincia ad usare dei suoi sensi, e ad osservare, e che quindi vegga i moti di un suo simile analoghi ai suoi ecc. Tutto quello che qui si dice ne viene, per quanto mi sembra, in eguai maniera.

principalmente i gridi ed il lamento che accompagnano il dolore.

Concludiamo: *noi possiamo per mezzo di alcuni cambiamenti, che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nello spirito. Questa conoscenza può essere meccanica o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, e può essere ancora l'illazione di un raziocinio legittimo di analogia.* Possiamo dir la stessa cosa in un modo breve: *questa conoscenza può essere istitutiva o ragionata.*

Da ciò si vede che non è necessaria una prima convenzione fra gli uomini acciò s' incomincino a intendere fra loro. La natura ha reso gli uomini tali, che conversando insieme essi s'intendono naturalmente, anche senza l' istituzione del linguaggio.

§ 31. Seguiamo la supposizione de' due solitarii. Sebbene l' uno abbia compreso ciò che accade nello spirito dell' altro, non vi è ancora un linguaggio propriamente detto; perchè non si parla, se non quando si cerca di farsi intendero, e se l'uno de' due individui ha penetrato il pensiere dell' altro, ciò è accaduto senza che questi cercasse a fargliele conoscere. I due individui di cui parliamo, osservano ch' eglino sono stati compresi, ed allora cercano di farsi comprendere, e nascerà così il primo linguaggio. Sviluppiamo questa dottrina.

Abbiamo veduto che il corpo degli altri uomini ci presenta alcuni avvenimenti, la percezione de' quali ci fa conoscere ciò che accade nel loro spirito. Ciò la cui idea eccita l' idea di un'altra cosa chiamasi *segno*. Nel corpo di un altro uomo vi sono dunque de' segni delle interne modificazioni dello spirito animatore di questo corpo. Siccome tali segni son tali per la costituzione della nostra natura, così si chiamano *segni naturali*. Vi sono, in conseguenza, de' segni naturali de' pensieri o modi di essere dello spirito degli altri uomini.

Ma non solamente vi sono di questi segni naturali de' pensieri altrui, ma l' uomo può conoscere che vi sono, cioè può conoscere che con alcuni dati mezzi si può manifestare altrui ciò che si sperimenta internamente nello spirito proprio. Supponiamo che uno de' due uomini supposti pianga, gridi, si lamenti, senza avere l'intenzione di manifestare all' altro il dolore che egli sente; intanto l' altro sapendo che questi gridi e questi lamenti sono soliti ad accompagnare il dolore, conoscerà da questi segni il dolor dell'altro, ed accorrerà al soccorso di lui; questi perciò comprenderà da tutto questo che egli è stato compreso; e se avviene altra volta che si trovi affetto dal dolore, ed in bisogno del soccorso dell'altro, piangerà e griderà coll' intenzione di manifestare all'altro il proprio dolore. Così gli uomini incominciano dal comprendersi scambievolmente, in seguito conoscono che sono stati compresi, e finalmente si determinano a farsi comprendere. Ciò si osserva in tutti i fanciulli comunemente. A principio essi gridano e si lamentano costretti unicamente dalla forza del dolore, senza aver l' intenzione di manifestarlo con questi segni agli altri, anzi senza sapere neppure che cosa alcuna si possa esprimere col pianto e colle grida; ma appresso avendo imparato che con tali segni si ottiene l'altrui soccorso, cominciano a valersene avvertitamente per manifestare il loro dolore, e ricevere il soccorso che bramano. Ciò di cui gli uomini si servono per manifestare agli altri i proprii pensieri, chiamasi *segno artificiale*: i segni naturali divengono dunque naturalmente segni artificiali.

Qui ha termine l'educazione della natura per le nostre scambievoli comunicazioni. La natura ha insegnato all'uomo che egli può farsi intendere; e l' uomo può non solamente servirsi de' mezzi che la natura gli ha mostrato per la comunicazione de' proprii pensieri, ma può ancora ritrovarne degli altri simili. Il primo e più semplice mezzo di comunicazione che si offre allo spirito, si è quello di ripetere con riflessione ciò ch' egli fece dapprincipio, senza prevederne le conseguenze, cioè di riprodurre quelle azioni, per mezzo delle quali egli si è fatto comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che può chiamarsi *linguaggio della natura*: poichè esso non si compone se non che de' segni naturali, vale a dire di quei segni di cui la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti per renderli sensibili agli altri.

§ 32. Il linguaggio della natura è insufficiente per manifestare agli altri tutti i nostri pensieri. Noi abbiamo al presente il linguaggio de' suoni articolati: i filosofi disputano su l' origine di esso: la quistione si versa su l' esistenza e su la possibilità, cioè si cerca: *gli uomini hanno essi da sè stessi istituito il linguaggio?* Questa ricerca suppone quest' altra: *gli uomini abbandonati o sè stessi potevano istituire il linguaggio?* I nostri sacri libri c' insegnano che Adamo ed Eva furono creati da Dio in uno stato adulto con delle conoscenze, in istato di riflettere, e di comunicarsi i loro pensieri. Iddio si manifestò all'uomo innocente ne' primi istanti della creazione. Iddio è dunque l' autore primitivo del linguaggio. Ma io suppongo, dice Condillac, che qualche tempo dopo il diluvio due bambini dell'uno e dell'altro sesso siensi traviati ne' deserti, avanti che conoscessero l'uso de' vocaboli. A

fare questa supposizione, egli dice, io sono spinto dal fatto del giovane di Chartres rapportato nelle memorie dell' accademia delle scienze, anno 1703. Era questi dell' età di 23 a 24 anni sordo e muto di nascita: cominciò con gran sorpresa di tutta la città tutto ad un colpo a parlare. Si seppe da lui, che tre o quattro mesi prima egli aveva udito il suono delle campane, ed era stato estremamente sorpreso da questa sensazione novella ed incognita. In seguito gli era sortita una specie di acqua dall'orecchia sinistra, ed aveva acquistato l'udito in tutte e due le orecchie. Egli impiegò tre o quattro mesi ad ascoltare senza nulla dire, assuefacendosi a ripetere sotto voce le parole ch' egli udiva, ed esercitandosi nella pronunciazione e nelle idee legate a' vocaboli (1).

Io non so come questo fatto possa autorizzare il filosofo francese a fare la supposizione di cui parla, se non perchè ciò mena a poter supporre, che due giovani di sesso diverso sordi e muti di nascita, possano traviarsi ne' deserti o ne' boschi, indi incontrarsi, e dopo l' incontro ricever tutti e due l'udito. Questa supposizione non ha niente di assurdo; ed è perciò lecito al filosofo di cercare, se in una tale supposizione questi due giovani possano istituire una società ed un linguaggio. A ciò si può aggiungere, che si rapporta, essersi in varii tempi varii fanciulli trovati ne' boschi; uno ne fu sorpreso nell'Asia l'anno 1334 in compagnia de' lupi, un altro dell'età di circa 12 anni in Weteravia, un altro di 16 fu scontrato fra una torma di pecore salvatiche nell' Irlanda, verso alla metà del passato secolo, un altro di 9 fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1662 (2): in questo secolo medesimo uno ne fu scoperto presso ad Hamelan nella Sassonia, una fanciulla presso a Lwila nella provincia di Utrecht, ed un'altra fu arrestata presso Chalons nel 1731. Io per altro non comprendo come questi fanciulli abbiano potuto vivere, se sono stati abbandonati o perduti prima di potersi alimentar da sè stessi, ed in conseguenza prima di avere una lingua. Si potrebbe supporre che avevano principiato a parlare, quando si smarrirono; ma che poi nella solitudine avevano interamente obbliato quanto avevano imparato.

Or si domanda: se due di questi di sesso diverso si fossero per avventura incontrati nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? E per limitarci all'oggetto delle nostre ricerche, domandasi: avrebbero essi istituito una lingua? Tralasciando dunque su l'origine del linguaggio la quistione di fatto, è egli lecito di esaminare quella della possibilità, o di cercare: gli uomini abbandonati a loro stessi avrebbero potuto istituire una lingua? L'esame di una tal quistione è molto utile per ben conoscere e misurare le forze dello spirito umano, e queste ricerche ipotetiche ci menano ancora a risultamenti che hanno luogo nel fatto reale.

Io aggiungo dippiù che alcuni autori, anche su l'autorità de' nostri libri divini, hanno creduto che le lingue attuali sieno state istituite dagli uomini coll' uso delle loro forze naturali: ecco come può essere accaduta la cosa. Nel famoso avvenimento della costruzione della torre di Babele, per forza miracolosa, fu cancellata dalla mente degli uomini la memoria intera del primitivo linguaggio: in seguito di un tale miracolo, gli uomini si divisero a torme secondo i rapporti di parentela e di amicizia, e si stabilirono in diverse parti della terra: furono dunque abbandonati a sè stessi, per istituirsi un linguaggio, e così perduto interamente il linguaggio primitivo, di cui era stato autore Iddio stesso; le nuove lingue che nacquero su la terra, furono un prodotto dello spirito umano. In questo modo si spiega come gli uomini perduto per forza del miracolo il primitivo linguaggio, non si sieno più scambievolmente intesi ne' linguaggi rispettivi. Questa opinione ammette un solo miracolo, quale è quello della memoria perduta del linguaggio primitivo, laddove nell' opinione contraria bisogna supporre una gran moltitudine di miracoli, l'uno in forza del quale gli uomini abbiano perduto la memoria del linguaggio primitivo, e gli altri con cui Iddio abbia istituito i diversi linguaggi, che ebbero luogo dopo l' avvenimento; ora si potrebbe dire di non esser verisimile che Iddio moltiplicasse inutilmente i miracoli.

Checchè ne sia di tale opinione, noi esamineremo qui la quistione della possibilità. Il rispetto che il filosofo debbe alla religione divina che c'illumina, mi ha condotto a questa digressione (1).

(1) Questo fatto per dire il vero ha, mi pare, un poco di romanzesco.

(2) Questo caso narrato da Féllbien, socio dell' Accademia dell'Iscrizioni, somministrò materia a lunghe questioni e a molti corollarii. Si pretese desumere che colui nello stato selvaggio non avendo idee astratte, generiche, ecc. come risultò da un esame fatto in seguito, senza il linguaggio *non si potessero* aver tali idee. Si volle che *fosse impossibile* avere idea di Dio, cioè di una prima causa, senza l'uso de' vocaboli ecc. Osservino i giovani come queste deduzioni reggano alla forte analisi del ch. A. fatto nell' Ideologia per ispiegare la genesi di tali idee, e poi apprendano a non afferrare con precipizio, quasi fosse verità evidente, tutto ciò che azzarda la fervida fantasia di qualche scrittore poggiato su fatti o dubbii, o male esaminati, o non esattamente analizzati.

(1) Giacchè tutti metafisici vogliono agitar que-

§ 33. Per esaminar la quistione proposta continuiamo la supposizione di sopra, e partiamo dal punto ove siam rimasti. Abbiamo veduto 1.° che gli uomini per natura si comprendono scambievolmente; 2.° che conoscono di essere stati compresi; 3.° che con ciò si fanno naturalmente un linguaggio artificiale, che è il linguaggio della natura. Vale a dire che fanno uso dei segni naturali, per manifestare agli altri i proprii pensieri. Ma il bisogno non potrebbe spingere gli uomini a migliorare, cioè ad accrescere questo linguaggio della natura, ritrovando de' segni analoghi (2)?

Il pianto ed i gemiti manifestano agli altri il dolore da cui un individuo è affetto; ma non manifestano mica la causa del dolore. Ora gli uomini hanno spesso bisogno, per essere soccorsi, di manifestare agli altri la causa del loro dolore: per tale oggetto alcune volte bastano le circostanze: uno de' due supposti solitarii cade in una fossa: egli non può senza l'altrui soccorso cavarsene fuora: egli grida, l'altro accorre, e si avvede della causa del dolore del suo simile. Parimenti se uno de' due è inseguito da una bestia feroce, e grida: l'altro conosce dalla circostanza la causa del dolore del compagno. Spesso nondimeno la causa del dolore non apparisce dalle circostanze. Tutti generalmente acquistiamo l'abito, allorchè ci sentiamo in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano. Se dunque uno de' due supposti solitarii sentirà dolore in qualche parte, egli griderà, e la mano correrà naturalmente alla parte addolorata; l'altro accorrendo alle grida, e spingendo per avventura lo sguardo là dove è corsa la mano dell'altro, conoscerà il luogo del dolore; e se la causa del dolore fosse una ferita, o una contusione, o qualche altra cosa visibile, allora conoscerà chiaramente questa causa. Qualora l'uno vorrà porgere all'altro alcuna cosa, amendue stenderanno la mano l'uno per darla, e l'altro per prenderla. Questi moti della mano potranno da segni naturali divenire segni artificiali; così si potrà indicare la causa del dolore recando la mano su la parte addolorata, e si potrà da uno de' due individui, e volendo dire all'altro che non è vicino qualche cosa; e non volendo o non potendo muoversi, stendere la mano con entro la cosa che gli vuol porgere. L'altro similmente se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, porgerà la mano vôta per prendere ciò che desidera.

Fin qui non si esce ancora dal linguaggio della natura; ma già siamo al termine di un altro linguaggio, a cui il primo ci mena. Vi sono due specie di cose, di cui gli uomini hanno bisogno di eccitare le idee negli altri: alcune non possono nel momento stesso colpire i sensi tanto di colui che vuol parlare, quanto di colui a cui si vuol parlare; altre sono lontane o almeno invisibili, e non esistono nel momento, se non che nello spirito di colui che vuol farsi comprendere: riguardo alle prime basta che colui che vuol parlare, cioè che vuol farsi comprendere, ecciti l'attenzione del suo compagno, e la diriga su l'oggetto che gli vuol mostrare. Abbiamo veduto che il gesto può esser naturale e divenire un segno artificiale; ma alcune volte non è così: supponiamo che uno de' due solitarii voglia mostrare all'altro un oggetto lontano, ma che può esser veduto: egli avvertirà il suo compagno per un grido, ed allora che questi volgerà a lui gli sguardi; il primo dirigerà lo sguardo su l'oggetto, che vuole mostrare all'altro, e farà uso del dito, per meglio mostargli la direzione che prende lo sguardo suo: l'altro l'imiterà, e la sua curiosità lo porterà ad osservare ciò che occupa il suo compagno. Questi gridi, questi gesti formano una prima specie di segni istituiti, che si possono chiamare *segni indicatori*. Osservato che i segni di cui parlo non sono segni naturali, poichè il grido è naturale nel dolore o nel piacere: esso diviene da naturale artificiale per denotare il dolore o il piacere. Ma l'uno dei due solitarii avendo osservato che l'altro, quando egli manda fuori il grido, dirige a lui il proprio sguardo, fa uso del grido per obbligare il compagno a

sta quistione, il nostro A. è, per quanto a me sia noto, quello che mostra tutto il rispetto che devesi avere per la rivelazione. La sua osservazione è molto opportuno. Il Causabuono e Dante suppongono che la lingua primitiva fosse già stata obliata prima della confusione dei linguaggi. Il secondo fa dire a Adamo (Par. c. 26).

> La lingua ch'io parlai fu tutta spenta
> Innanzi che all' ovra inconsumabile
> Fosse la gente di Nembrotte attenta.

Ma questo non fa contra la supposizione enunciata. Si potrebbe anche ammettere che non tutti obliassero la lingua che allora si parlava, e che restasse in qualche famiglia, mentre gli altri che l'aveano obliata si disperdevano sulla faccia della terra, e poi ne formavano varie quante erano le famiglie che si erano diramate. Nonostante ciò, la questione sarà bella per la metafisica, ma forse non piacerà molto alla critica, appoggiata alla storia ed alla tradizione.

(2) Per il poeta Lucrezio la cosa sembra facile e naturale.

> At varios linguae sonitus natura subegit
> Mittere, et utilitas expressit nomina rerum,
> Non alia longe ratione, atque ipsa videtur
> Protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
> Quum facit ut digito, quae sint praesentia monstrent,

Ma trattandosi di suoni articolati temo che con una volata poetica si persuaderà poco chi ama vedere ben addentro le cose.

fissare su di lui lo sguardo: così il grido si estende a denotare ciò che denota questa proposizione: *volgiti* o *me*: inoltre lo stendere il dito verso l' oggetto che si vuol mostrare non è un segno naturale, ma un segno analogico, poichè vi ha una similitudine fra il moto che fa il dito, ed il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere all' oggetto che si vuol mostrare, questi due moti avendo la stessa direzione: o pure, la direzione del dito è identica colla direzione che prende lo sguardo. Per tal ragione io credo che il gesto di cui parlo dovrebbe riguardarsi piuttosto come un segno *imitativo*; poichè il moto del dito imita nella direzione il moto che far dovrebbe il proprio corpo, per giungere pel cammino più corto all' oggetto che si vuol mostrare, o pure imita la direzione dello sguardo; ma servendo tal gesto ad indicare un oggetto, che può nello stesso momento colpire i sensi de' due solitarii gli si può dare il nome di segno *indicatore*. Questi due segni indicatori di cui parliamo equivalgono a queste due proposizioni; *volgiti a me e guarda là*.

Vi ha inoltre de' segni *imitativi*, i quali servono a denotare alcune cose future, od altre cose che nel momento non possono colpire i sensi di tutti e due i solitarii. Supponiamo che uno di questi sia in A, l' altro sia lontano ma a vista del primo in B, che l' oggetto lontano ma a vista di tutti e due sia in C; inoltre che il primo non potendo muoversi per andare in C voglia manifestare all' altro che vada in C, e che prendendo l' oggetto bramato ivi posto, lo rechi a lui in A: ecco come io immagino che la cosa potrà farsi: il primo con un grido ecciterà l' attenzione del compagno: indi stenderà il dito nella direzione della linea fra A e B: poi la muoverà nella direziona di una linea parallela a quella fra B e C: con questo moto egli dirà al compagno che vada da B in C, e questo moto sarà un segno *imitativo* del moto che il compagno dee fare, per secondare il desiderio dell' altro in A: questo moto che il compagno dee fare, è una cosa futura, che non può nel momento colpire i sensi de' due solitarii: ecco dunque come con de' segni imitativi si possono denotare gli oggetti assenti. Supponiamo inoltre che l' individuo posto in B si conduca in C: l' altro che si trova in A stenderà il suo braccio da A verso C in posizione orizzontale, indi farà un moto col braccio, imitativo di quello che dee fare il compagno per prendere l' oggetto posto in C: dopo di ciò ritornando a mettere il braccio nella stessa posizione orizzontale, lo ritrarrà a sè con un moto contrario a quello con cui l' ha steso, e che sarà *imitativo* di quello, che dee fare il compagno per venire da C in A. Con i segni imitativi dunque si possono denotare le cose invisibili nel momento. Questi segni imitativi si possono eseguire in varii modi: così per denotare una serpe si può su l' arena designare la sua forma, o il suo moto tortuoso.

§ 34. Abbiamo veduto che vi sono de' segni naturali delle nostre interne modificazioni, e che questi segni possono divenire artificiali, e così costituire un primo linguaggio, che abbiamo chiamato linguaggio della natura. Abbiam detto inoltre nel § antecedente, che l'uomo può con altri segni accrescere questo linguaggio della natura; ed abbiamo chiamato i segni che accrescono il linguaggio della natura, *segni indicatori* e *segni imitativi*. Ora qual principio può guidare l' uomo a ritrovare le ultime specie di segni?

Nella logica pura vi ho detto che lo spirito è menato, nel passare analiticamente da una proposizione ad un' altra, da una certa similitudine che passa fra l' una e l' altra; il principio della similitudine è dunque un principio d' invenzione, e questo principio ha condotto gli uomini, partendo dal linguaggio della natura, a ritrovare i segni indicatori ed i segni imitativi; queste due specie di segni possono perciò chiamarsi *segni analogici*. Diffatto fra il moto del mio dito con cui mostro l' oggetto lontano; ed il moto che dovrei fare col mio corpo, per arrivare pel cammino più breve all' oggetto, vi si osserva una similitudine: una certa similitudine si osserva eziandio fra i segni imitativi e ciò di cui sono l' imitazione.

Le interne modificazioni dello spirito possono manifestarsi per mezzo de' moti del corpo. Il desiderio, il rifiuto, l'avversione, il disgusto si esprimono per mezzo de' moti del braccio, della testa; e per mezzo di quelli del corpo intero: moti più o meno vivi, secondo la vivacità con cui ci portiamo verso di un oggetto, o ce ne allontaniamo. Tutti i sentimenti dell'anima possono esser espressi dalle posizioni del corpo. Esse dipingono di una maniera sensibile l'indifferenza, l' incertezza, l' attenzione, e le altre affezioni interne. Ora se ripetendo queste azioni e posizioni del corpo, si denota insieme che esse non si riferiscono ad affezioni presenti, allora denoteranno le modificazioni da cui siamo stati affetti.

L' analogia acquista spesso una grande estensione. Così, per esempio, quando voglio attendere ad un oggetto che colpisce i miei occhi, dirigo lo sguardo verso di esso; questa direzione è segno dell' attenzione dello spirito; ma io posso ancora rivolgere la mia attenzione ad oggetti invisibili, se dunque per denotare que-

st' ultima attenzione, mi servo della direzione dello sguardo; questo segno si estende al di là di ciò che naturalmente denota. Allora che io eso un corpo, lo paragono ad un altro; pesare è dunque paragonare; ma paragonare non è sempre pesare: perciò quando per esprimere l'azione intellettuale che paragona, io prendo nelle due mani de' corpi come fo quando voglio pesarli, questa azione è trasportata a denotare più di quello che dinotava in origine. Questa terza specie di segni cho l'analogia somministra agli uomini, si possono chiamare *segni figurati*.

L'unione de' segni indicatori, imitativi e figurati costituisce il *linguaggio analogico*. Così i segni naturali, divenendo artificiali, costituiscono il linguaggio della natura: gli uomini guidati dal principio della similitudine, partendo dal principio della natura, inventano il linguaggio analogico.

§ 35. Ma fa d'uopo considerare l'ultimo linguaggio di cui abbiam parlato, in colui che per parlarlo lo trova, ed in colui che l'intende. Nel primo il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee; nel secondo il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle che modificano attualmente lo spirito. Quando colui che vuol parlare fa uso il primo di alcuni gesti per denotare alcuni dati pensieri, egli, guidato dall'analogia, inventa questi segni, è questa invenzione è un prodotto della meditazione; ma colui che ascolta intende questi segni in forza del principio meccanico dell'associazione delle idee.

Fre i principii particolari compresi sotto questo principio generale si contiene, come abbiamo detto nella Psicologia, il principio della similitudine: in forza di questo principio il moto del dito riproduce l'idea del moto simile del corpo intero, e questa riproduce quella delle modificazioni interne dello spirito legate col moto del corpo intero. Colui che istituisce il linguaggio per farsi intendere, è attivo: quegli che intende il linguaggio istituito, è passivo. I gesti, i moti del viso ed i suoni inarticolati costituiscono il linguaggio chiamato da Condillac *linguaggio di azione*. Su di esso debbo fare ancora due osservazioni: 1.° un tal linguaggio esiste ancora; esso accompagna quello de' suoni articolati: un oratore parla eziandio coi gesti, colla posizione del corpo, co' moti del viso, e principalmente co' moti degli occhi. Ciò che si chiama *mimica* consiste appunto nell'arte di far concordare il linguaggio di azione con quello de' suoni articolati; 2.° col solo linguaggio di azione anche dopo l'istituzione di quello de' suoni articolati, alcune nazioni incivilite esprimevano dei lunghi discorsi. Presso i Romani, *pantomimi* rappresentavano de' pezzi interi, senza proferire una parola. Egli bisognava dunque che i pantomimi, partendo dal linguaggio della natura, prendessero l'analogia per guida, e così poterono pervenire a farsi intendere. La Scrittura Santa ci somministra nei profeti molti esempii di questo linguaggio analogico di azione. Così, per darne un esempio, ad oggetto di denotare che la Giudea ch'era unita con Dio sarebbe poi stata da Dio rigettata e dispersa per la sua superbia ed idolatria; il profeta Geremia per ordine di Dio si cinge con una cintura di lino i lombi: indi si toglie questa cintura, e presso l'Eufrate in un forame di una pietra la nasconde: dopo molti giorni ritorna a prendere la nascosta cintura, e la trova infracidita in modo ch'era inutile per qualunque uso. Nella profezia di Geremia si possono trovare molti esempii di questo linguaggio analogico di azione.

§ 36. Se i moti del nostro corpo da segni naturali divengono segni artificiali, e se questo linguaggio può essere accresciuto dall'analogia, quello de' suoni che de naturali sono ancora divenuti segni artificiali, non potrà similmente essere accresciuto dall'analogia stessa? Se il selvaggio per denotare il moto che deo fare, secondo il suo desiderio, il suo compagno, può servirsi del moto simile del suo dito; perchè per denotare il muggito del bove, il belare delle pecore, il rumore del tuono non potrà egli adoperare un suono simile? L'analogia che l'ha menato all'invenzione de' primi segni, dee menarlo ancora all'invenzione de' secondi. Il bisogno di denotare questi suoni degli oggetti sonori, menò il selvaggio a produrre fuori de' suoni imitativi, e così nacquero le prime voci radicali del linguaggio de' suoni articolati. Questi suoni non poterono essere dapprincipio se non che monosillabi, come lo prova l'esempio de' fanciulli. Ma l'analogia non fu il solo principio del linguaggio de' suoni articolati, poichè non sempre si debbono denotare suoni, o cose sonore. Per denotare dunque le cose che non mandano suono, l'analogia fece però conoscere agli uomini, che potevano servirsi de' suoni articolati, per farsi comprendere. Ciò posto, se il selvaggio si trovò nel bisogno di farsi comprendere, e se non trovò altro mezzo per ottenere il suo fine se non quello de' suoni; perchè non potè egli produrre un suono arbitrario, il quale poi compreso dall'altro divenne un segno comune?

Per rendere sensibile ciò che dico, supponiamo che i due solitarii immaginati siensi perduti di vista, e che l'uno voglia ritrovar l'al-

tro; egli conoscerà certamente che non potrà far comprendere all'altro questa sua volontà, se non che per mezzo di un suono. Egli manderà dunque fuori un grido: questo grido da principio non sarà, come ognun vede, se non che un puro effetto naturale. Se il dolore è naturalmente seguito da un suono inarticolato, dal pianto e dal gemito; perchè il bisogno di spiegarsi, e di mandar fuori un suono, non potrà esser seguito da un suono quale che siasi? Noi non possiamo determinar la ragione, per cui il selvaggio manda fuori un tal suono piuttosto che un altro, come volendo camminare non possiamo conoscere la ragione, perchè abbiamo mosso il piede diritto anzi che il sinistro, o questo anzi che quello. Questa ragione può consistere, almeno in parte, nella varia posizione meccanica del nostro cervello, o generalmente di tutto il nostro corpo. Ma seguiamo lo sviluppo della nostra ipotesi. L'altro selvaggio sentendo il grido di cui si parla, accorre a ritrovare il suo compagno, e come amendue avranno osservato che un tal grido ha la forza di far che l'uno ritorni all'altro, i due solitarii se ne serviranno appostatamente. In tal caso la voce di cui parliamo ha lo stesso significato del verbo *vieni*. Può dunque l'uomo ritrovare de' suoni articolati non imitativi, per denotare agli altri le sue interne modificazioni. Egli può trovarsi nel bisogno di farsi comprendere dal suo simile con un suono: da un tal bisogno nasce la volontà di mandar fuori un suono: questa volontà avrà il suo effetto, ed un suono sarà da lui mandato fuori: questo suono sarà tale e non altro, perchè tale e non altro è lo stato fisico del corpo che produce il suono, e lo stato morale ancora dello spirito animatore di questo corpo. Ecco spiegata la nascita de' suoni arbitrarii. Ciò che ho detto è provato coll'esempio de' fanciulli: eglino innanzi che abbiano appreso a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell'atto che si sforzano di accennarla co' gesti e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; poichè lo spirito quando si trova in qualche grave bisogno, mette ad un tempo tutte le sue facoltà in azione. Questa è comune alle bestie ancora. Anzi i sordi-muti medesimi, benchè nemmeno sappiano di aver voce, ciò non ostante per non so quai movimento meccanico, mentre s'impegnano di spiegarsi co' loro gesti, principalmente quando si tratta di cose che molto l'interessano, e che non possono facilmente farsi comprendere, mandano anch'essi quando una e quando un'altra voce.

§ 37. Gli uomini possono dunque istituire de' suoni articolati analogici, e possono istituire ancora de' suoni articolati *arbitrarii*. Io li chiamo arbitrarii, non già perchè son prodotti senza una ragion sufficiente; ma perchè non sono imitativi o analogici. Qual similitudine, per esempio, può mai trovarsi fra questo suono *cielo*, ed il complesso delle sensazioni visuali, che ci desta in una notte tranquilla il firmamento? E perchè la costituzione fisica e morale in cui si son trovati gl'inventori delle lingue, allora che furono nel bisogno di denotare con un suono uno stesso oggetto, è stata varia non solamente per la natura e per gli abiti contratti, ma eziandio per i climi ed i siti; perciò in diversi luoghi di questo globo terracqueo nacquero diversi suoni primitivi, come è provato per le radici di tutte le lingue cognite.

§ 38. Il fatto de' fanciulli prova senza replica che gli uomini possono arrivare a comprendere il linguaggio arbitrario. E meditando attentamente su di questo fatto si può intendere come ciò possa avvenire. Supponiamo che il fanciullo abbia appreso il significato del vocabolo *gallina*, il che può accadere unendosi da alcuno alla pronunciazione del vocabolo *gallina* l'indicazione del volatile dal vocabolo denotato: supponiamo inoltre che il fanciullo abbia veduto una gallina morta, e che il giorno seguente ascolti da uno della famiglia questa proposizione: *la gallina jeri morì*: si accorgerà che si vuole denotare l'avvenimento della morte della gallina accaduto il giorno innanzi. Supponiamo ancora che la proposizione: *la gallina jeri morì* siasi udita più volte dal fanciullo in modo che egli l'abbia impressa nella sua memoria; e che avendo veduto una cagna partorita il giorno avanti, e sapendo il significato del vocabolo *cagna*, ascolti la seguente proposizione: *la cagna jeri partorì*: ecco la serie de' fatti intellettuali che in tal caso avranno luogo nello spirito del fanciullo: 1.° egli intenderà che colla proposizione, *la cagna jeri partorì*, si denota il parto della cagna da lui il giorno antecedente osservato; 2.° la pronunciazione del vocabolo *jeri*, per la legge dell'associazione delle idee, riprodurrà nel suo spirito l'altra proposizione, *la gallina jeri morì*; 3.° volendo intendere il significato di ciascun vocabolo delle due proposizioni, il fanciullo dirigerà la meditazione su le stesse; 4.° paragonando le due proposizioni fra di esse, e coi fatti dalle stesse denotati, non meno che i fatti stessi fra di loro, il fanciullo vede che le due proposizioni sono identiche nel vocabolo *jeri*; e che i due fatti significati sono identici nella circostanza del tempo in cui sono accaduti, essendo tutti e due accaduti nel giorno precedente a quello in cui si parla; 5.° con

questi paragoni il fanciullo intenderà il significato del vocabolo *jeri* isolatamente considerato; 6.° dopo di ciò comprenderà eziandio il significato isolato da' vocaboli *morì* e *partorì*; poichè avendo compreso il significato in confuso delle due proposizioni, ed indi il significato distinto del vocabolo *jeri*, e sapendo dall'altra parte il significato distinto de' vocaboli *gallino* e *cagno*, conoscerà che i vocaboli *morì* e *partorì* sono destinati a denotare i due avvenimenti, e ne apprenderà perciò il loro distinto significato.

Questo esempio fa vedere che i fanciulli meditano prima di apprendere il linguaggio, più di quello che comunemente si crede; e che le nozioni soggettive d'*identità* e di *diversità* sono antecedenti alla conoscenza della propria lingua, e servono a' fanciulli per farla loro apprendere.

§ 39. Nell' ideologia vi ho detto che i vocaboli o denotano gli oggetti de' nostri pensieri, o l'azione dello spirito su di questi oggetti: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* denotano gli oggetti da' nostri pensieri; i vocaboli *è*, *con*, denotano l'aziona dello spirito su di questi oggetti. Ma ciò richiede ancora una maggiore spiegazione. Il vocabolo *è* significa l'azione dello spirito che attribuisce a Paolo il rapporto di compagnia con Pietro. Ma acciocchè lo spirito avesse la nozione soggettiva di tal rapporto, è necessaria la comparazione di Pietro con Paolo riguardo alla loro esistenza in un certo tempo ed in un certo spazio: questa comparazione aggiunge all'idea assoluta di Paolo il rapporto di compagnia con Pietro: la voce *con* esprime un tal rapporto, e per questa ragione un tal vocabolo può riguardarsi eziandio come segno dell'azione dello spirito che compara. Pur tuttavia essendo il rapporto un prodotto della comparazione preliminare all'atto del giudizio, pare che sia maggior esattezza il distinguera i vocaboli che denotano l'azione dello spirito, in vocaboli di *giudizio* ed in vocaboli di *rapporto*. E questa distinzione si trova in un opuscolo di Mariano Gigli, intitolato *Metafisica del linguaggio*. Secondo questa osservazione i vocaboli si distinguono in vocaboli di *cosa*, in vocaboli di *giudizio*, ed in vocaboli di *rapporto*. Così nella proposizione: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* son vocaboli di cosa; il vocabolo *è*, esprimendo l'atto del giudizio, è vocabolo di giudizio, ed il vocabolo con è vocabolo di rapporto: esso denota insieme l'azione comparativa, ed il prodotto di questa azione.

Secondo la grammatica generale e ragionata di Portoreale, i vocaboli si distinguono in due classi; alcuni significano gli oggetti de' nostri pensieri, altri significano la forma, e la maniera de' nostri pensieri di cui la principale è il giudizio. Questa distinzione mi sembra giusta, ed in seguito di ciò che abbiamo detto è chiara.

I vocaboli materialmente considerati sono o *radicali*, o *derivati*, o *sostituti*. Radicali o primitivi son quelli, che non nascono da altra voce conosciuta ed usata nella medesima lingua, come: *sole*, *dolce*, *fuggire*, ecc. Derivati son quelli che provengono da voci conosciute, ed usate nella medesima lingua: come *solare*, *dolcezzo*, *fuggitivo*, ecc. Sostituiti son quelli che per maggior chiarezza e per brevità si pongono in luogo di altre voci conosciute, ed usate nella medesima lingua, come: *mio*, *pensonte*, ecc. per *di me che penso*, ecc.

È facile a comprendersi che ritrovati i vocaboli radicali, l'analogia ha menato gli uomini a ritrovare i vocaboli derivati e sostituiti, e così ad accrescere notabilmente il linguaggio. Diffatto quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi da' sostantivi, quanti nomi da' verbi, quanti verbi da' nomi? I sostantivi *nerezza*, *bianchezza*, *lunghezza*, ecc tutti vengono da nero, bianco, lungo; gli aggettivi *celeste*, *terrestre*, *marino*, ecc. derivano da *cielo*, *terra*, *mare*; i nomi *speranza*, *amore*, *dolore*, *volontà*, ecc., derivano dai verbi sperare, amare, dolere, volere. I verbi *velare*, *vestire*, ecc. nascono da *velo*, *veste*. Inoltre quante parole formar non si possono dall'unione di due o più altre? I latini unendo il verbo *esse* a varie proposizioni, ne facevano *odesse*, *obesse*, *obesse*, *inesse*, *processe*, *prodesse*, *subesse*, *superesse*, *interesse*. Dall'unione poi di un nome e di un verbo, quanti altri composti facessero i Greci e gli Ebrei, e quanti ne facciano i Cinesi e tutti gli orientali, è abbastanza noto agli eruditi. Tutte le lingue originali, che diconsi *lingue madri*, hanno pochissime radici primitive, e per mezzo delle varie combinazioni di queste compongono un gran numero di vocaboli.

§ 40. Gli uomini dunque per manifestare agli altri i proprii pensieri, hanno potuto istituire il linguaggio dei suoni articolati. Questa invenzione è la causa principale, che ha condotto il genere umano a quel grado di coltura e di perfezione in cui oggi lo vediamo. Nell' ideologia vi ho fatto conoscere come il linguaggio faccia l'analisi del pensiere, e come sia un valevole soccorso per la meditazione. Ma indipendentemente dalla influenza che ha pel progresso delle nostre conoscenze, considerato riguardo all'individuo che se ne serve, ne ha una notabilissima considerato riguardo alla società, e relativamente

all'individuo che ascolta e riceve le altrui conoscenze. Il linguaggio può essere considerato come un mezzo che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de'pensieri degli uomini: nel primo caso serve d'istrumento all'azione meditativa per ritrovare la verità; nel secondo presenta allo spirito de'nuovi materiali per le sue conoscenze. Nell'Ideologia l'abbiamo considerato sotto il primo aspetto; qui fa d'uopo considerarlo sotto il secondo.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi, nè in tutti i tempi; segue che non tutti possono osservare tutti i fatti; un uomo può perciò aver osservato de'fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà de'fatti che non ha osservato; e questa conoscenza avrà per motivo l'altrui testimonianza e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un Napolitano, il quale non sia mai uscito da questa città, perchè egli creda l'esistenza di tante altre città, di Roma, di Milano, di Parigi, di Madrid, di Londra, ecc.; vi addurrà per motivo la testimonianza di altri uomini, che hanno veduto le città nominate, ed egli sarà tanto certo dell'esistenza di queste, quanto lo sarebbe, se le vedesse co' proprii occhi.

Non basta che un uomo conosca un fatto che un altro ignora; è necessario che abbia la volontà di narrare il vero, affinchè l'altro non fosse dalla testimonianza del primo ingannato. Per disgrazia dell'umanità la volontà d'ingannare i proprii simili si trova non poche volte negli uomini; e non poche volte ancora accade che gli uomini ingannino, non già perchè vogliono ingannare, ma perchè o non hanno conosciuto esattamente il vero, o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale. Ma dicano quello che vogliono gli scettici, l'esperienza ci manifesta queste due verità; 1.° un uomo può aver conosciuto de'fatti, che un altro o non ha potuto conoscere, o non ha conosciuti; 2.° vi sono alcuni fatti di tal natura, su da'quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro che sono stati in Napoli, nella assicurarmi dell'esistenza di questa città: l'esperienza stessa me ne ha assicurato; poichè essendo io stato in Napoli ho ammirato io stesso coi miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l'altrui testimonianza: la stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti. È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce essere la concorde testimonianza di altri uomini circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizii.

Vi sono, è vero, degli uomini che narrano de'fatti dei quali non sono stati testimonii oculari, e su dei quali sono stati da altri ingannati, e vi sono ancora di quelli che volontariamente mentiscono. Ma vi sono eziandio de'testimonii non solamente oculari di alcuni fatti, ma testimonii tali che non somministrano alcun motivo di dubitare della loro veracità. È questa una verità che la propria giornaliera esperienza ci manifesta. Chiunque non ha veduto Napoleone Bonaparte, è sicuro nulla di meno per la testimonianza di altri, che vi sia stato un uomo così chiamato, il quale ha esercitato il sommo potere nella Francia, ha perduto poi il trono, ed è morto prigioniero nell'isola di Sant'Elena. A suo luogo parleremo de' limiti della certezza morale: qui mi son ristretto a stabilire la sua esistenza: per istabilirla ho stimato di salire a' suoi primi principii. Ho fatto vedere che un uomo può intendere un altro, che l'uomo può voler essere inteso, e che da ciò nasce il primo linguaggio chiamato *linguaggio della natura*; che l'analogia può accrescere un tale linguaggio, e far nascere ancora alcuni vocaboli radicali analogici; che il bisogno può menare poi gli uomini a stabilire altri vocaboli radicali arbitrarii; e che così ha potuto nascere il linguaggio de'suoni articolati. L'esperienza m'insegna che vi sono delle cose circa le quali altri non s'ingannano, nè si propongono d'ingannarmi. Da ciò conchiudo che l'altrui testimonianza, cioè il linguaggio volontario degli altri uomini, può in molti casi circa i fatti essere un motivo legittimo da' nostri giudizii. Io non posso coesistere a tutte le generazioni ed a tutti i luoghi. La mia durata è breve: il mio luogo è quasi un punto nello spazio. Intanto vi sono moltissime cose che m' importa conoscere, e che sono accadute prima della mia nascita, o che accadono in luoghi più o meno lontani da quello ove io mi trovo. La testimonianza altrui mi è dunque necessaria per l'acquisto di tali conoscenze.

§ 41. Il linguaggio de' suoni è un linguaggio passaggiero e limitato ad alcuni luoghi. Un uomo che per mezzo delle parole comunica agli altri i suoi pensieri, non può farlo se non che nel tempo in cui egli parla, e ne' luoghi nei quali può estendersi il suono delle sue parole. Un gran problema presentasi al genere umano: il problema consiste a trovare il mezzo di estendere a tutti i tempi ed a tutti i luoghi il linguaggio limitato della parola. Voi già comprendete l'importanza del problema enunciato, a cui la soluzione di esso dee formare la seconda epoca

del progresso delle umane conoscenze, ponendo la prima nella nascita del linguaggio parlato. I fatti ovvii e ripetuti incessantemente sogliono destar poco l'attenzione del volgo degli uomini, e perciò non gli recano sorpresa. Vi ha fatto sopra osservare quale studio fanno i fanciulli per apprendere sin da' loro primi anni il linguaggio della parola; intanto si crede forse che essi non meditino affatto: appunto perchè comunemente niuno cerca di conoscere come i fanciulli apprendano tal linguaggio. Vi ho detto nel secondo capitolo della Logica pura, essere un errore il credere che le cose sieno state in tutti i tempi, come sono in un certo tempo; e qui è il luogo di fare uso di questa importante osservazione.

La nostra educazione letteraria incomincia dal fare apprendere a' fanciulli le lettere dell'alfabeto; ma v'ingannereste credendo che la scrittura, vale a dire, l'arte di dipingere la parola e di parlare agli occhi, sia stata conosciuta nella prima fanciullezza del genere umano; sono scorsi de'secoli prima che siensi trovate le lettere dell'alfabeto: la scrittura non è stata conosciuta che molto tardi (1). Siccome questa ci somministra un motivo molto fecondo di conoscenze, così è necessario, dopo d'aver cercato l'origine del linguaggio parlato, di cercar quella del linguaggio scritto.

§ 42. Qual mezzo si può presentare agli uomini, per perpetuare la memoria de' fatti accaduti? In primo luogo si può osservare un tal mezzo nello stesso linguaggio parlato. La propagazione del genere umano si fa in modo che gl'individui di una età vivono insieme per qualche tempo col loro antenati e coi loro discendenti. Un uomo può dunque narrare alla sua figliuolanza tanto quello che egli stesso ha veduto, quanto quello che egli ha udito da suo padre, da suo avo e da tutti coloro che sono stati testimonii oculari de' fatti accaduti prima della sua nascita, e del tempo in cui egli avesse potuto osservarli: questo uomo essendo il primo testimone di udito costituisce il secondo anello della testimonianza; gli altri che ascoltano il fatto da lui narrato ne costituiscono il terzo, il quarto, ecc. Così si forma una serie non interrotta di testimonii oculari, e costituisce ciò che chiamasi *tradizione orale*.

La maniera più generalmente adoprata ne'primi tempi per conservare la tradizione orale era quella di comporre una specie di ode o di cantico. Cotesta sorte di poesia racchiudeva le principali circostanze degli avvenimenti che volevano alla posterità tramandarsi. Vedesi questo uso stabilito ne' secoli più remoti appo tutte le nazioni tanto dell'antico che del nuovo Continente. Dopo la sommersione dell' esercito di Faraone nel mare Rosso, Moisè e gli Israeliti composero un cantico di lode e di ringraziamento al Signore, nel quale cantico era espresso questo memorabile avvenimento, come si legge nel capo XV dell' Esodo.

Al mezzo della tradizione orale, per conservare la memoria degli avvenimenti passati, si è aggiunto quello di alcuni grossolani monumenti (1). L'uso dei primi secoli era di piantare un bosco, d'innalzare un altare o un monte di pietre, di stabilire delle feste e di comporre de'cantici in occasione di avvenimenti riguardevoli. Quasi sempre davasi a' luoghi ove erano accaduti de' fatti memorabili, un nome relativo ai fatti ed alle circostanze. L'istoria di tutte le nazioni somministra molte prove ed esempii di queste antiche costumanze. Si vedono i patriarchi innalzare un altare nei luoghi ove era loro apparso il Signore, piantare de'boschi, fare dei monti di pietra in memoria de' principali avvenimenti della loro vita, e dare a' luoghi ove erano accaduti, de' nomi che ne richiamassero la memoria. Se si consultano gli scrittori profani, questi attestano lo stesso. Ne' contorni di Cadice vedevansi in altri tempi delle pietre ammassate, le quali si dicevano essere i monumenti della spedizione di Ercole nella Spagna.

Tutte queste differenti pratiche hanno servito a rinfrescare la memoria de' fatti memorabili e a perpetuare le scoperte importanti. La tradizione suppliva allora alla mancanza della scrittura; i padri spiegavano al loro figliuoli l'originale di questi monumenti, e gli istruivano dei fatti i quali ne erano stati la cagione. Io chiamo *tradizione* tanto la tradizione orale, quanto l'unione della tradizione orale coi monumenti.

§ 43. Fra le spezie de' monumenti composti dagli uomini ad oggetto di perpetuare la memoria de' fatti passati, una delle principali che siasi presentata al loro spirito, è stata la rappresentazione degli oggetti corporali. I primi uomini pensarono naturalmente d' impiegar questo mezzo per rendere i loro pensieri sensibili alla vista, e cominciarono dal presentare agli occhi il ritratto degli oggetti de' quali volevano parlare. Per fare conoscere, per cagion di esempio, che un uomo ne avea ucciso un altro, egline

(1) Secondo alcuni dotti orientalisti si pretende che nella Genesi, cap. IV, si legga registrato che a' tempi di Enos si cominciasse a scrivere simbolicamente; e traducono il versetto 26 del cap. IV. « Allora si cominciò a scrivere simbolicamente *Jeon*. »

(1) Il vocabolo *monumento* viene da *moneo* (avverto.)

disegnavano una figura umana stesa per terra, ed un' altra in faccia di quella dritta con un'arma alla mano. Per fare intendere che alcuno era abbordato per mare in un paese, rappresentavano un uomo assiso sopra una barca, e così del resto.

Da quello che degli antichi monumenti è rimasto, può assicurarsi che in prima origine l'arte dello scrivere consisteva in una rappresentazione informe e grossolana degli oggetti corporali.

L'uomo di sua natura imita facilmente, ed in ogni nazione vedesi la gente portata a ricopiare gli oggetti che le si presentano. Le nazioni più selvagge, e quelle le quali hanno minor relazione e commercio con i popoli colti, possiedono con tutto ciò una certa idea dell' arte del disegnare, vale a dire di rappresentare, benchè rozzamente, gli oggetti della natura. L'ombra che produce ogni corpo sopra una superficie che gli sia opposta, quando il corpo si oppone al passaggio della luce, ha somministrato le prime idee del disegno. Tirando su i limiti dell'ombra alcune linee, allora che l'ombra sparisce, la figura descritta con queste linee sarà simile alla figura del corpo che getta l' ombra. Dopo le prime esperienze i primi popoli avranno tentato di rappresentare, e di copiare gli oggetti senza l'aiuto della loro ombra. Avranno a poco a poco avvezzata la mano a lasciarsi guidare dall' occhio, ed a seguire le proporzioni suggeritele dalla vista. Il disegno nella sua origina consisteva solamente nella circoscrizione del contorno esteriore degli oggetti. Si tentò dopo di esprimere le parti interiori che l'ombra non disegnava, come, per cagione di esempio, una testa, gli occhi, il naso, ecc.

Il carbone, la creta, ecc. avranno potuto somministrare ai primi uomini la maniera di disegnare sopra il legno, sopra la pietra, ecc. come ancora si saranno eglino esercitati in ciò sulla sabbia, sulla terra molle, ecc. Avranno in seguito con i' aiuto dei sassi, e di altri strumenti taglienti, procurato d'imprimere de'segni sopra le materie solide.

La forma che prendono i corpi molli insinuati ne'corpi duri, e l'impronta che lasciano i corpi duri applicati ai corpi molli, avranno suggerito a'primi uomini l'arte del modellare. Questa avrà a poco a poco prodotta quella dell'intagliare nel legno, nella pietra e nel marmo. In questa maniera il disegno, la scoltura, l'intaglio avranno avuto la loro origine; queste arti, a mio credere, hanno preceduto la pittura. Hanno queste rappresentazioni degli oggetti corporali servito per molto tempo invece della scrittura propriamente detta. Io chiamo la rappresentazione degli oggetti corporali, delle quale ho parlato, *scrittura figurativa*.

Questa maniera di scrivere richiedeva molto tempo; si pensò perciò di renderla più semplice, ed invece di disegnare per intero, a cagion di esempio, un uomo, un albero, un cavallo, si designaveno le parti principali che li facevano conoscere come, per esempio, la testa, le mano, ecc.

§ 44. Ma questa scrittura figurativa non poteva essere sufficiente per esprimere tutti i pensieri degli uomini. Vi sono molte cose che non si possono dipingere, come sono lo spirito, le sue facoltà, le sue modificazioni. È impossibile di parlare delle cose materiali, senza unirvi delle idee che non sono capaci d'immagini. Come, per esempio, descrivere l'immagine dell'affermazione e della negazione? Fa d'uopo dunque inventare i segni di queste idee intellettuali, e l'analogia guidò gli uomini a trovarli.

Si concepì una certa similitudine fra alcune qualità che si osservano negli uomini, e quelle che si osservano negli animali; e per esprimere che un uomo è in questa qualità simile ad un certo animale, si disse più brevemente che il tale uomo è un tale animale; così per dire di un uomo che egli è prudente, che egli è astuto, che è fiero e crudele, si dice che è un serpente, une volpe, una tigre; disegnando dunque l'immagine di tali animali, si disegnano mediatamente le immagini delle qualità spirituali di cui si tratta. Una tale rappresentazione costituisce ciò che chiamasi *geroglifico*.

I Cinesi, per cagion di esempio, per denotare che Fohi, primo fondatore del loro impero, era dotato di prudenza e di sagace ingegno, lo disegnano col capo umano unito ad un corpo di serpente. Il successore di Fohi, di nome Xino, ad oggetto di denotare che egli si applicò all'agricoltura, ed incominciò a porre i bovi sotto il giogo, lo disegnano col capo di bove unito al corpo umano.

Gli antichi denotarono la giustizia, dipingendo una vergine cogli occhi bendati, tenendo in una delle mani una bilancia ed in un' altra una spada. La vergine figura la giustizia; la bilancia denota che la giustizia consiste a dare a ciascuno il suo dritto, la spada significa che la giustizia dee infligger la pena dovuta a' delinquenti; gli occhi bendati finalmente denotano che la giustizia non dee avere alcun riguardo alle persone, ma dee agire conformemente alla legge, senza essere mossa da motivi estrinseci. Si vede qui che la similitudine concepita fra alcuni modi de' corpi e le qualità dello spirito, dettò questo *geroglifico*. La giustizia è una nozione astratta, e le nozioni astratte sussistono

sole nello spirito; passa perciò una certa similitudine fra l'astrazione e la personificazione: una vergine non è macchiata da alcuna impurità corporale, e la giustizia dee esser monda da qualunque difetto. Quando per dare ad un altro una quantità di merce, questa si pesa, ciò si fa per dargli ciò che gli appartiene. Le similitudini fra alcune modificazioni del corpo e quelle dell'animo si deducono da ciò, che le prime sono i segni naturali delle seconde. Denotando le prime si denotano mediatamente le seconde; e siccome le prime son capaci d'immagini corporali, così lo sono mediatamente anche le seconde; e questa rappresentazione mediata costituisce il geroglifico. Da ciò si vede che la scrittura geroglifica si è unita alle volte alla scrittura figurativa, come si vede ne'due esempli di Fohi e di Xino. Alle volte è stata impiegata sola come nell'esempio recato della giustizia.

Si vede inoltre come questo modo di scrivere fa le veci delle proposizioni verbali. Così, per cagion d'esempio, i geroglifici rapportati valgono per significato quanto queste proposizioni verbali: *Fohi fu dotato di sagacità. Xino promosse l'agricoltura, e pose i bovi sotto il giogo. La giustizia dà a ciascuno il suo diritto e infligge la pena dovuta a' delinquenti, nè si lascia muovere da motivi estrinseci.*

Osservate che ne' geroglifici enunciati si trovano i segni relativi al soggetto, al predicato ed al verbo delle proposizioni rapportate. Così il capo di forma umana nel primo geroglifico denota il soggetto della proposizione, cioè Fohi; il corpo serpentino denota il predicato, cioè la sagacità; e l'unione del capo umano al corpo serpentino denota l'unione del predicato al soggetto significato dal verbo *fu*. Nel secondo geroglifico il corpo di figura umana denota il soggetto della proposizione, cioè Xino; il capo bovino denota il predicato, cioè l'aver promosso l'agricoltura, e l'aver posto i bovi sotto il giogo; l'unione poi del capo bovino alla forma umana nota l'unione del predicato al soggetto, espressa dal verbo *promosse*.

Nel terzo geroglifico, il soggetto della proposizione è significato dalla vergine; la bilancia, la spada, la benda denotano i predicati della proposizione, e l'unione di queste cose al corpo della vergine denota l'unione de' predicati al soggetto.

Da ciò segue che un geroglifico può esprimere diverse proposizioni, o sia una proposizione composta. Ciò si vede chiaramente nel geroglifico recato della giustizia. Wolfio riferisce che un certo Comenio, volendo formare il geroglifico dell'anima, dispose de'punti in modo da formare una figura simile a quella che presenta l'ombra prodotta dal corpo umano su di un piano perpendicolare all'orizzonte, ed opposto direttamente al corpo umano ed al lume. I punti, secondo i geometri, essendo privi di estensione, denotano la semplicità dell'anima. La figura del corpo umano, costruendosi per mezzo de' soli punti senza l'intervento di alcuna linea, denota la sostanzialità dell'anima umana, la quale sussiste indipendentemente dal corpo. I punti essendo disposti in modo, che necessariamente formano la figura del corpo umano, denotano l'unione dell'anima col corpo, la quale unione si forma dall'Autore della natura indipendentemente dalla volontà dell'anima. Finalmente questi punti essendo dispersi in tutta la figura del corpo umano, denotano la dottrina degli scolastici, cioè che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

Il geroglifico comeniano equivale perciò alle seguenti proposizioni: 1.° l'anima è semplice; 2.° l'anima è una sostanza; 3.° l'anima indipendentemente dalla sua volontà è unita al corpo; 4.° l'anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

§ 45. Dopo l'invenzione della scrittura geroglifica, portata al più alto grado di perfezione di cui era capace, restava ancora agli uomini di fare l'ultimo sforzo per ritrovare i caratteri alfabetici, che sono i segni del suono non già degli oggetti. Vi sono stati in ogni tempo degli spiriti sublimi, i quali colle loro invenzioni hanno ampliato notabilmente la sfera delle umane cognizioni, ed hanno spinto velocemente il genere umano verso quel grado di coltura in cui oggi lo vediamo.

Un vocabolo è un suono o composto, o semplice: per rendere durevole questo segno basta dunque stabilire de'segni permanenti, de' suoni semplici, che compongono i vocaboli; e per tale oggetto basta stabilire per segni de' suoni semplici alcune figure, e la scrittura alfabetica è trovata.

Ma quanto tempo è egli trascorso, priachè una verità cotanto semplice si presentasse allo spirito de' padri nostri? Si voleva render permanente il linguaggio passaggero della parola; e non si pensò di decomporre i suoni articolati, e di stabilire de'segni permanenti de'suoni semplici che compongono i vocaboli. Lo spirito intraprese de' cammini lunghi e tortuosi per tramandare alla posterità la somma delle sue conoscenze. La scrittura fu prima *figurativa perfetta* indi *figurativa imperfetta*, poichè si designarono prima gli oggetti interi, indi le loro parti principali: in seguito divenne *geroglifica*, indi *sillabica* e finalmente *alfabetica*. Io dico prima sillabica e poi alfabetica, poichè pen° coll'il-

lustre Goguet, autore dell'opera su l'origine delle leggi, delle arti e delle scienze, che dopo la scrittura geroglifica furon trovati i segni de'suoni delle sillabe de' vocaboli, prima che si trovassero i segni de'suoni semplici che compongono i suoni delle sillabe. In questa maniera di scrivere, la quale chiamasi *scrittura sillabica*, non s'impiega se non che un solo carattere per iscrivere ciascuna sillaba, di cui vien composta una parola. Non si esprimono allora nè vocali, nè consonanti. Nè, per esempio, per iscrivere la voce *pone* impieghiamo quattro lettere; nella scrittura sillabica non vi bisognano se non che due caratteri.

Ora supponiamo che la prononciazione del vocabolo *pone* risvegli l'idea del suono *cone*, e questo quella del suono *eone*, e che lo spirito mediti, e paragoni fra di essi questi suoni: egli li decompone in sillabe, e trova che la sillaba *ne* è la stessa di tutti e tre questi suoni, il che gli viene ancora insegnato dalla stessa scrittura sillabica, poichè lo stesso carattere indica il suono della sillaba *ne* in tutti e tre i vocaboli enunciati. Questa identità conosciuta mena lo spirito a notare la diversità de' suoni *pa*, *ca*, *ea*, che sono le prime sillabe di questi vocaboli: ma in questa diversità lo spirito trova ancora una identità nella desinenza: tutte e tre queste sillabe cadono nel suono o: ciò conduce lo spirito a separare nelle sillabe *pa*, *ca*, *sa*, il suono *a* dagli altri suoni che vi si uniscono, e siccome egli ha trovato i caratteri de'suoni *pa*, *ea*, *sa*, così troverà il carattere del suono *a*, e quelli de'suoni *p*, *c*, *s*, e la scrittura alfabetica è già trovata.

Ecco dunque i passi che ha dovuto fare lo spirito per ritrovare la scrittura alfabetica: 1.° egli ha conosciuto che la maggior parte de'vocaboli erano de'suoni composti, e che potevano perciò decomporsi in altri suoni; 2.° egli ha conosciuto che poteva stabilire segni di segni, e segni permanenti di segni passaggieri; 3.° egli ha stabilito dei caratteri che fossero segni permanenti del suono delle diverse sillabe, e così nacque la scrittura sillabica: egli ha conosciuto che la maggior parte delle sillabe erano de'suoni composti ancora, e siccome ha trovato de' caratteri che fossero segni delle sillabe, ha trovato ugualmente de' caratteri che fossero segni de'suoi semplici; e così è nata la scrittura alfabetica.

Alcuni eruditi, fra i quali il citato Goguet, pretendono che i caratteri alfabetici sieno derivati da' segni geroglifici, e che questi ultimi abbiano a poco a poco introdotto il metodo breve delle lettere alfabetiche. Questa opinione è falsa sotto un certo riguardo, sebbene possa esser vera sotto di un altro. Per presentare la quistione sotto un aspetto filosofico, può cercarsi: 1.° *Lo spirito umano poteva, senza passare per la scrittura figurativa e geroglifica, passare immediatamente dal linguaggio della parola al linguaggio permanente della scrittura alfabetica?* È certo che poteva, poichè fra i passi che egli doveva fare partendo dalla considerazione della parola, per giungere alla scrittura alfabetica e che abbiamo di sopra sviluppato, non vi sono certamente quelli della scrittura figurativa e geroglifica. Si può cercare: 2.° *La scrittura figurativa e geroglifica doveva condurre naturalmente lo spirito alla scrittura alfabetica?* La scrittura figurativa e geroglifica non hanno relazione alcuna con le lettere dell'alfabeto, e per tal ragione non hanno potuto condurre lo spirito a ritrovare la scrittura alfabetica. Ma hanno sotto un altro riguardo potuto influire a questa invenzione; queste due scritture, come or ora vedremo, sono imperfette assai e complicate; lo spirito, accorgendosi della loro imperfezione e difficoltà, ha potuto da ciò rivolgere la meditazione a rendere più semplice e facile il sistema de' segni permanenti. Si può cercare: 3.° *La figura de' segni geroglifici ha potuto servire allo spirito per concepir la figura de' primi caratteri alfabetici?* Le ragioni addotte da Goguet provano che lo ha potuto. Paragonando, egli dice, con attenzione quello che a noi rimane dei caratteri egiziani, con le figure geroglifiche intagliate sopra gli obelischi e gli altri monumenti, si ricava che le lettere egiziane tirano da' geroglifici la loro origine. Nell'alfabeto degli Etiopi, e nelle lettere maiuscole degli Armeni si trovano i vestigi assai chiari della scrittura antica geroglifica (1).

A queste ragioni se ne può aggiungere un'altra. Col progresso del tempo il rapporto di similitudine fra il geroglifico e la idea da esso significata, non si è più ravvisato. Ciò è accaduto per due ragioni: 1.° alcuni rapporti di similitudine erano troppo lontani; si esprimeva, per esempio, l'imprudenza per una mosca, la scienza per una formica; 2.° allorchè furono moltiplicati i volumi, si cercò il modo di abbreviare, e perciò invece del geroglifico primitivo, si fece uso di un altro carattere, che noi possiamo chiamare la scrittura corrente de' geroglifici: esso rassomigliava a' caratteri cinesi; dopo d'essere stato da principio formato

(1) Si vuole che la lettere *Ghimel*, *Dalet*, dell' alfabeto ebraico, per esempio, siano il geroglifico che esprimeva *cammello e porta*, ed infatti la prima ha molta analogia col lungo tortuoso collo del cammello, l'altra coi segni che possono accennare il contorno di una porta.

nel solo contorno della figura, divenne in seguito una sorta di nota. In questo stato il geroglifico poteva riguardarsi come il segno del vocabolo. Tosto che si ebbéro de' segni permanenti de' vocaboli, poteva pensarsi di dare dei segni permanenti alle sillabe, ed indi a' suoni semplici di cui è composto il suono delle sillabe.

§ 46. L' essenza de' caratteri alfabetici si è l' essere, isolatamente considerati, segni solamente di suoni, non già di idee: i caratteri, per esempio, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, *b*, *c*, ecc., isolatamente considerati, null' altro significano, se non che alcuni suoni. I caratteri poi della scrittura figurativa e geroglifica non denotano suoni, ma idee: l' immagine di un serpente denota l' idea del serpente, quella della prudenza, ecc.

Le nostre cifre arabe 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, sono ugualmente segni d' idee, non di suoni: essi si leggono diversamente presso le diverse nazioni, sebbene sieno i segni delle stesse idee.

Questa differenza è della massima importanza. Colla diversa combinazione di un piccol numero di caratteri, si possono scrivere tutti i vocaboli d' una lingua parlata. Ma quando i segni della scrittura sono segni d' idee, non già di suoni, il numero di questi segni dee corrispondere al numero de' vocaboli: il che rende il numero de' caratteri molto grande, e perciò esige uno studio lungo e difficile per apprendere o leggere e scrivere, come è provato per l' esempio de' Cinesi (1). È questo un grande ostacolo al progresso della conoscenza: la gente di studio è obbligata a sottrarre il tempo necessario per apprender le scienze, ed impiegarlo a saper leggere e scrivere. L' arte di leggere e scrivere essendo di molto poche persone, il resto della nazione dee restare nella ignoranza. Dello stesso inconveniente partecipa anche in parte la scrittura sillabica, poichè il numero de' caratteri per significare ciascuna sillaba è di gran lunga maggiore di quello che è necessario per denotare i suoni semplici, di cui il suono di ciascuna sillaba è composto. Così, per cagion di esempio, con questi tre caratteri alfabetici, *a*, *b*, *c*, si possono scrivere le seguenti sillabe, *ab*, *ba*, *ac*, *ca*, *bac*, *cab*. In questo esempio il numero dei caratteri sillabici è doppio del numero dei caratteri alfabetici. Se supponete quattro caratteri alfabetici, *a*, *b*, *c*, *e*, il numero delle combinazioni di questi caratteri, presi, due a due, è maggiore del doppio, così avremo, *ab*, *ba*, *ac*, *ca*, *ae*, *be*, *er*, *ce*, ecc.

(1) Si pretende che i caratteri con cui i Cinesi esprimono le loro idee, sieno ottantamila.

Uno de' vantaggi dunque della scrittura alfabetica su le altre scritture si è il piccolo numero de' segni, di cui ho bisogno la prima scrittura.

È vero che le nostre cifre arabe sono per tale oggetto perfettissime, mentre con dieci caratteri possono scriversi tutti i numeri possibili, ma un tal vantaggio lo debbono alla formazione delle idee da queste cifre designate; poichè queste idee si formano tutte colla ripetizione della stessa idea, che è quella dell'unità.

Un altro inconveniente della scrittura geroglifica si è l'incertezza del significato. Uno stesso geroglifico può denotare cose molto diverse fra di esse. Così la immagine del serpente dinota questo animale, la prudenza e l' universo: l' immagine del lepre dinota questo animale, il candore e la timidità (1).

§ 47. L' invenzione del linguaggio della parola e l' invenzione della scrittura alfabetica, che rende permanente il primo linguaggio di sua natura passeggiero, fanno che l'uomo possa gettare il suo sguardo in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L' esperienza c' insegna che gli uomini possono per mezzo della scrittura trasmetterci de' fatti che son veri, e che la concorde testimonianza degli scrittori circa alcuni fatti non si è giammai trovata fallace. Tutte le gazzette dell' Europa, all' epoca in cui Napoleone Bonaparte scese dal trono, annunciarono quest'avvenimento. Tutte le gazzette ugualmente hanno annunciato la morte del sommo pontefice Pio VII. L'esperienza de' proprii occhi avrebbe potuto assicurare colui che avesse dubitato della verità di tali fatti.

I fatti consegnati negli scritti possono colla conservazione degli scritti che li contengono, trasmettersi alle future generazioni. È questa eziandio una verità d'esperienza. Vi sono dunque de' fatti accaduti in tempi lontani, de' quali fatti noi possiamo conoscere la verità. Il linguaggio passeggiero della parola, quello permanente della scrittura alfabetica, e quello de' monumenti, possono dunque circa alcuni fatti essere motivi legittimi de' nostri giudizii. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

Credo utile di addurvi un altro esempio in conferma di ciò che vi ho detto. Nel giorno 5 di febbrajo 1783 un terribile tremuoto, poi seguito da altri, cagionò de' danni notabili alle Calabrie, ed ancora alla città di Messina. Gli abitanti de' paesi danneggiati furon obbligati ad uscire fuori dalle

(1) Si leggano da chi ama queste materie le *Lezioni di rettorica* di Ugo Blair, e gli *Opuscoli metafisici* del Soave, ove si discute con molta erudizione l' origine di una lingua e l' invenzione della scrittura.

loro abitazioni, e a costruirsi delle baracche per abitarvi: alcuni le hanno costrutte in lontananza dei paesi diruti, i quali rimasero perciò deserti. Così accadde, per esempio, a Briatico, la quale fu costrutta di nuovo vicino al mare, e Briatico antica presenta allo spettatore i segni delle sue ruine: altri hanno costruite le nuove abitazioni in un suolo contiguo all'antico abitato. Così accadde a Tropea, le cui nuove abitazioni furono costruite lungo ed all'intorno della strada detta dell'Annunziata. Molti che sono stati testimoni oculari dell'avvenimento, vivono ancora: molti altri appartengono alle seguenti generazioni: i primi narrano a' secondi l'origine delle ruine che colpiscono i loro occhi, non meno che l'origine delle nuove abitazioni: ciascuno testimone oculare è istruito dalla esperienza, che tanto egli, che gli altri testimoni oculari narrano il vero; e che coloro i quali narrano il fatto ad altri, per averlo eglino inteso narrare da' testimoni oculari, narrano il vero. L' esperienza dunque c' insegna che vi sono dei testimoni di udito, la cui testimonianza è verace; e che la tradizione orale unita ai monumenti può trasmettere alle generazioni future i fatti accaduti ae' tempi da queste generazioni lontani.

La memoria di questo tremuoto si trova depositata in una moltitudine di scritti, i quali ancora rimangono, ed i cui autori più non sono.

La propria esperienza istruisce dunque ciascun testimone oculare di questa importante verità: per mezzo de' monumenti, della tradizione orale e della scrittura alfabetica, si può conservare la conoscenza di alcuni fatti passati.

## CAPO IV.

### Dell' origine de' nostri errori.

§ 48. Abbiamo spiegato i motivi legittimi della verità de' nostri giudizii circa le cose esistenti. La coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio e le altrui testimonianze sono appunto questi motivi. Io ve ne ho dato un ragguaglio distinto.

Nella Logica pura vi ho parlato dell'evidenza immediata che costituisce gli assiomi, e dell'evidenza mediata eziandio che costituisce il raziocinio puro. Ora l' evidenza consiste nella percezione di un rapporto fra le nostre idee: questa percezione è un fatto interiore che si manifesta alla coscienza dell'uomo; riposa dunque in ultimo motivo su la testimonianza della coscienza, e per conseguenza su di alcuni fatti primitivi.

Ciò nondimeno non impedisce che la coscienza sia riguardata come un motivo particolare de' nostri giudizi circa i fatti relativi al nostro essere.

Intendendo col vocabolo di *evidenza* l'evidenza immediata solamente, i motivi legittimi de' nostri giudizii si possono ridurre a' sei seguenti: coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio e testimonianza.

Ma se conosciamo i motivi ed i fondamenti delle verità, dobbiamo ancora conoscere i motivi ed i fondamenti dei nostri errori. Una conoscenza siffatta è di somma importanza per evitare gli errori che desolano l' impero della filosofia, e che nel cammino ordinario della vita sono l' infausta sorgente di tanti mali che opprimono il genere umano. La conoscenza dell'origine de' nostri errori appartiene alla scienza che studiamo.

§ 49. I motivi de' nostri giudizii non possono essere altri, se non che quelli sei enunciati nel § antecedente. I nostri giudizii sono o veri o falsi; gli stessi motivi sembra dunque che debbono condurre lo spirito alla verità ugualmente che all' errore. Ciò sembra che debba menarci allo scetticismo, cioè a quella filosofia la quale insegna l' impotenza assoluta dell'uomo a conoscere il vero. Ma esaminando attentamente la quistione, e scendendo all' esame particolare e circostanziato de' nostri errori, si vedrà che l'errore nasce supponendo come motivo de' nostri giudizii ciò che non è tale.

La coscienza non può certamente ingannarci, ma non tutto ciò chs si trova nella nostra coscienza si trova nell' attenzione e nella meditazione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza, non possiamo ciò non ostante averne assieme colla coscienza l' attenzione: esse ci sfuggono, e non possono da noi attentamente sentirsi. La differenza che nella *Psicologia* abbiamo stabilito fra la coscienza e l'attenzione, ci prova la verità che abbiamo enunciato. L' atto del giudizio è un atto della meditazione: lo spirito non avendo presenti allora che giudica tutte le modificazioni che accadono in sè, e lasciandone sfuggire una parte, forma de' giudizii falsi.

Una moltitudine d' idee associate si uniscono alle idee sensibili: queste associazioni si fanno con tale rapidità, che non possiamo fissarle; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà; noi ignoriamo perciò in molte circostanze tutti i motivi segreti che influiscono su la nostra condotta; ed allora che ne' nostri giudizii escludiamo tali motivi, cadiamo nell' errore. Un uomo di lettere, per cagion d'esempio, alla veduta del merito che

un altro possiede nello stesso genere di letteratura, prova del dispiacere, sembrandogli che il merito del collega oscuri il proprio: se avverrà che il collega pubblichi un'opera in cui si ravvisi qualche errore, l'invidioso prenderà tosto la penna per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò per amore della verità, ed intanto ubbidirà agli impulsi dell'invidia. L'amore della verità l'avrebbe forse fatto passar sopra l'errore senza molto arrestarvelo e muoverlo; ma l'invidia l'ha mosso a servirsi di quest'occasione per abbassare il merito dell'emolo: egli attende all'errore, ma non attende al moto d'invidia, che si associa all'idea dello scrittore, contro del quale vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente che fa un'azione virtuosa, nell'atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti, e perciò su i nostri giudizii: esse alcune volte rendono spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario esse operano molte volte senza che noi le osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizii falsi riguardo al nostro essere. La somiglianza anche imperfetta e molto lontana con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all'idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona cara, e con questo l'affezione dell'amore. La somiglianza anche insignificante col nostro nemico fa che ci riesca odioso un uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito, e crediamo che le idee delle persone di cui parliamo ci destino per sè stesse un sentimento piacevole o dispiacevole. L'influenza dell'associazione delle idee si stende su tutta la storia dello spirito umano.

Conchiudiamo. *La causa degli errori circa il nostro essere si è che una parte di ciò che accade in noi si nasconde alla nostra attenzione.*

Da ciò segue: 1.° che noi supponiamo alcune volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi che nelle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore di cui sopra abbiamo parlato, ignorando che scrive mosso dall'invidia, crede di scrivere mosso dall'amore della verità. Si può concepire un motivo e giudicare che sia una perfezione l'agire per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tale motivo. Quando dunque dalla coscienza di questa idea e di questo giudizio si conclude l'esistenza dei desiderio e della passione come principii determinanti dall'azione, si cade in errore.

In secondo luogo segue che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion d'esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo, questa associazione ripetendosi diviene molto rapida ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l'origine del disgusto, questo si crede naturale.

§ 50. I nostri giudizii circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi: 1.° perchè ommettiamo una parte di ciò che accade in noi; 2.° perchè supponiamo in noi ciò che non vi è; 3.° perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Ma qual mezzo abbiamo noi per preservarci da questi errori? E qual mezzo ci si presenta per poggiare su la testimonianza della coscienza de' giudizii veri? *Per essere certi che una cosa esiste in noi, è necessaria l'unione della coscienza coll'attenzione.* Ciò che è sentito esiste, e se ciò che è sentito è ancora osservato, il giudizio poggia allora su la testimonianza della coscienza, e diviene infallibile. Se rivolgendo l'attenzione su di me stesso, io ho una coscienza viva e chiara che forma un giudizio, potrei io forse dubitare un momento, che questo atto intellettuale esiste in me? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizii affermativi circa il nostro essere; ed un tal mezzo è l'unione dell'attenzione colla coscienza, o pure la coscienza stessa resa chiara dall'attenzione.

Riguardo a giudizii negativi circa il nostro essere, abbiamo, per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siam certi che una cosa esiste in noi, siamo certi ancora che in noi non esiste una cosa ripugnante alla prima. Condillac conosce e confessa il merito di Locke: egli riguarda il filosofo inglese come il primo autore della vera filosofia: egli concepisce dell'ammirazione per lui, e la manifesta ai suoi lettori; quando dunque il filosofo francese rivela alcuni errori del filosofo inglese, potrebbe forse egli dubitare che alcun motivo d'invidia lo muova a rilevarli? La volontà di far conoscere il merito altrui non può certamente esistere insieme con quella di abbassarlo (1).

(1) Condillac poteva giudicare se era mosso o no dall'invidia quando confutava Locke, perchè era in grado di conoscere se quell'ammirazione che gli professa ne' suoi scritti era sincera. In quanto a noi potremo crederlo con tutta probabilità ma

Egli è vero che noi confondiamo alcune volte l'abito colla natura; ma di ciò nan segue mica, che noi abbiamo alcun mezzo per esser certi dell'esistenza di alcune facoltà naturali. L'abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarii, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare, ecc.? L'associazione delle idee può rendere piacevole un'idea che era dispiacevole, e viceversa; ma nan bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell'uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti a cui le facoltà si applicano, in virtù del quale gli oggetti son proprii a produrre alcune impressioni piacevoli o dispiacevoli. Nell'uno o nell'altro caso dobbiamo giungere a principii, di cui ci sarà impossibile di dare altra ragione, se non che la volontà del Creatore.

Io osservo in me stesso, che provo del piacere mangiando alcuni dati cibi quando ho fame, bevendo dell'acqua fresca e limpida quando ho sete; osservo ancora che questi piaceri si provano da tutti gli uomini in tutti i luoghi ed in tutti i tempi; potrò dopo di ciò dubitare un momento che tali piaceri si debbano attribuire alla natura, e non mica all'abito e ad alcune associazioni accidentali?

Abbiamo dunque de' mezzi per preservarci dagli errori, ne' giudizii che riguardano il nostro errore.

§ 51. L'evidenza consiste nella percezione di un rapporto d'identità fra due idee identiche, o nel rapporto di diversità fra due idee diverse. Lo spirito umano ha la facoltà di percepire immediatamente l'identità fra alcune idee identiche, e la diversità fra alcune idee diverse. Tosto che lo spirito esegue l'atto di comparazione fra due idee identiche, egli non può percepire fra di esse il rapporto di diversità; come non può percepire il rapporto d'identità paragonando due idee diverse. Subito che lo spirito compara una idea con un'altra identica, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto d'identità colla seconda; egli non può dunque trovar nella prima, coll'analisi, il rapporto di diversità colla seconda. Similmente se lo spirito compara un'idea con un'altra diversa, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto di diversità colla seconda; egli nan può per conseguenza, in questo secondo caso, ritrovar nella prima coll'analisi il rapporto di identità colla seconda.

Lo spirito comparando l'idea A coll'idea B, l'effetto di questa comparazione si è di rendere l'idea A, la quale era assoluta ed isolata prima della comparazione, un'idea comparata coll'idea B; ora in un'idea comparata coll'idea B si contiene la relazione della prima alla seconda; lo spirito separa perciò questa relazione colla analisi, e dopo separata la riunisce con una nuova sintesi all'idea A. Tale è il procedimento del giudizio nel percepire i rapporti fra le idee, dal che si vede che il giudizio in questo caso è sempre analitico ed identico, sebbene abbia incominciato da una sintesi; ma egli non bisogna confondere l'operazione sintetica precedente al giudizio col giudizio. L'operazione della comparazione è sintetica, il giudizio che svolge il rapporto è analitico. Non si dee in conseguenza confondere con Kant l'operazione sintetica col giudizio sintetico.

Lo spirito non può dunque percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti. Ciò sarebbe lo stesso che porre un'idea e toglierla insieme. Lo spirito paragonando l'idea di uno più uno coll'idea del due, non può non vedere che queste due idee sieno identiche, e che uno più uno è due; come non può non vedere che il rosso è rosso. Similmente paragonando l'idea del tre coll'idea del due, non può non vedere che tre non è due, come non può nan vedere che il rosso non è bianco.

Da ciò sembra potersi dedurre che l'errore non possa giammai aver luogo fra i giudizii, che i filosofi riguardano come principii necessarii. La quistione di cui parliamo richiede tuttavia un esame diligente.

In primo luogo fa d'uopo distinguere il giudizio dalla proposizione: questa è il giudizio espresso colle parole; o per dir meglio è l'espressione del giudizo colle parole. Un giudizio contraddittorio, è per me evidente che nan può aver luogo nello spirito; ma non si può dir lo stesso della proposizione, e gli errori di calcolo lo dimostrano senza replica. Se sommando due numeri 5 e 7 dico, 5 più 7 è 14, io esprimo un rapporto d'identità fra le due idee diverse,

non con certezza. Vi sono tanti che per nascondere la spina presentano prima la rosa. Per farsi creder mossi dall'amor del vero, quando confutano uno scrittore o un'azione, cominciano a fare smaccati elogi del soggetto che vogliono attaccare, mentre intimamente non lo credono meritevole di lode, e così sperano di nascondere altrui il mal animo che nutrono. I calunniatori sopraffini ben lo sanno, e quando vogliono rovinare un loro nemico, cominciano con mostrarsi amici, con lodarlo, per far credere poi vera l'accusa che designano fare.

e pronuncio una proposizione falsa e contraddittoria. Ora un tale errore è possibile, ed i calcolatori ne fanno sovente de' simili; possono dunque da noi formarsi delle proposizioni false e contraddittorie.

§ 52. A prima vista può sembrare che ne' giudizii primitivi metafisici non sia possibile l'introduzione dell'errore; nondimeno gli abbagli de' più gran filosofi, derivati da falsi assiomi, ci obbligano di pensare il contrario.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con sè stessa, non è possibile che non ne vegga l'identità. Niuno, lo credo, potrà negare che uno sia uno, che il bianco sia bianco, e generalmente che A sia A. E qui fa d'uopo osservare che questa relazione d'identità, che lo spirito percepisce fra una idea semplice e la stessa idea semplice, non è un caso chimerico, ma è anzi un caso ordinario, ed una sorgente primitiva e feconda di conseguenze. Se lo spirito non vedesse una stessa idea replicata in più individui, egli non potrebbe avere alcuna nozione universale, egli non potrebbe numerare gl' individui della stessa specie. Se io non percepissi l'identità di uno con uno, non potrei esser sicuro, che $3 + 1$ è eguale a $2 + 2$; per vedere questa identità è necessario che io decomponga $2 + 2$ in $2 + 1 + 1$, e $2 + 1 + 1$ in $3 + 1$, allora io avrò $3 + 1$ uguale o identico con $3 + 1$; e perciò debbo vedere che $1$ è $1$.

Quando lo spirito paragona una idea semplice con un'altra idea semplice diversa, l'errore può aver luogo in lui. Due idee diverse ed anche ripugnanti potendosi associare nello spirito, può avvenire che, confondendosi questa meccanica associazione colla comparazione delle stesse, e colla percezione che ne risulta della loro identità, egli non solamente confonda il giudizio analitico con un giudizio sintetico, ma eziandio confonda un giudizio analitico con un giudizio contraddittorio, credendo di percepire la relazione d'identità fra due idee ripugnanti. Rendiamo chiara questa dottrina coo degli esempii.

L'esperienza ci mostra continuamente, che i corpi non sostenuti cadono; perciò l'idea di *caduta* si associa strettamente coll'idea di *corpo non sostenuto*, che le due idee di *corpo non sostenuto* e di *corpo cadente* sembrano identiche, e la moltitudine, come osserva il signor d'Alembert, crede esser sufficiente che un corpo non sia sostenuto affinchè esso cada necessariamente in forza della sua natura. L'associazione delle idee fa dunque confondere i giudizii analitici co' giudizii sintetici. Nè questo errore infetta solamente la moltitudine ignorante, ma esercita eziandio la sua influenza nell'anima de' filosofi.

L'associazione meccanica di cui abbiamo parlato non solamente mena a confondere un giudizio sintetico con un giudizio analitico; ma eziandio a riguardare un giudizio contraddittorio come un giudizio analitico. Il sentimento del proprio me si associa a quello del proprio corpo; il sentimento del proprio corpo è quello di una estensione solida; l'idea di estensione solida si associa dunque a quella del soggetto pensante: questa associazione meccanica confondendosi colla percezione d'identità, fa pronunciare il seguente giudizio: il *soggetto pensante è esteso*; ed il materialismo divenne in alcuni spiriti un errore quasi necessario (1).

§ 53. Supponiamo ora che paragoniamo una idea complessa, i cui elementi sono in tal poco numero da potersi abbracciare da un solo atto di attenzione con sè stessa. Se nel paragone ci limitiamo a ripeterla ed esprimerla collo stesso vocabolo, l'errore non potrà giammai esser possibile. Dicendo: *cinque è cinque*, l'errore non può aver luogo; ma quando noi paragoniamo l'idea complessa tutta insieme ed indecomposta colla stessa idea decomposta che ci offre l'idea distinta di ciascuno de' suoi elementi; in tal caso l'errore è possibile, e spesso s'introduce in quei giudizii che sogliono riguardarsi come primi principii. L'errore ha luogo quando nel numerare gli elementi dell'idea complessa se ne tralascia alcuno; o pure quando se ne introducono di quelli che non vi sono. Supponiamo che un filosofo si accorga che il giudizio consista nella percezione di un rapporto fra due idee, e perciò ne' giudizii affermativi nello attribuire un predicato ad un soggetto. Questa nozione del giudizio è esatta, e conforme alla coscienza; ma per difetto di attenzione, può nel predicato della proposizione farsi un'inesatta numerazione de' gli elementi in questa nozione compresi, e formarsi il giudizio: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*. Ora queste due nozioni, *attribuire un predicato ad un soggetto*, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, non sono due nozioni perfettamente identiche; poichè nella prima si contiene ancora l'atto dello spirito, che attribuisce il predicato al soggetto; dicendo dunque: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, ed intendendo per giudicare, attribuire un predicato ad un soggetto, si pecca contro l'evidenza, supponendola ove non vi è, e questo

(1) Ripeto quello che ho detto in altra nota, cioè che gli ignoranti, e chi non medita mai sulle verità astratte, potrà formarsi un'idea *materialistica* dello spirito, ma io crederò sempre distinta dal suo corpo, superstite dopo la morte di esso, ecc. Ne' materialisti però che pretendono di ragionare l'errore, è tutt'altro che *quasi necessario*. È un accecamento volontario, prodotto dalle passioni.

errore nasce da un difetto di attenzione, la quale abbracciando insieme nella nozione complessa dell'atto del giudizio tutti gli elementi, ne fo poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello che commette un uomo, il quale abbracciando con un solo sguardo uno moltitudine di cose, imprendendone la numerazione ne lascia alcune. Se dico: *Un composto non può esistere senza i componenti*, il giudizio è identico e vero, ma se dico: *Un composto deriva do componenti composti*, aggiungo al predicato un elemento che non si trova nel soggetto, e questo elemento è la composizione de'componenti.

§ 54. Se ne' giudizii che formiamo su gli oggetti che colpiscono i nostri sensi, ci limitiamo ad affermare ciò che si trova chiaramente contenuto nelle nostre sensazioni, i nostri giudizii saranno esatti. Ma noi non osserviamo sempre questa regola; e sovente affermiamo più di quello che la sensazione ci dice.

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell' idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell' oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente; sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell' essere che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose, le quali proprietà ci rimangono ignote. Intanto sembra che noi abbiamo l' abito, o un pendio naturale a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori, ecc. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi pensano che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori: e che l' imperfezione del linguaggio sia in causa che ci fa attribuire al volgo degli uomini un tale errore. Il vocabolo *calore*, per cagion di esempio, esprime due cose molto differenti, cioè il sentimento del calore che proviamo in noi, ed inoltre la qualità che ha il fuoco di produrre in noi questo sentimento di calore. Siccome dunque preso il vocabolo di *calore* nel secondo significato. non si può negare che il calore convenga al fuoco, così non si può attribuire al volgo degli uomini alcun errore, quando esso giudica che il fuoco è caldo. Per poter attribuirgli l' errore, bisognerebbe supporre che il volgo attribuisca il calore al fuoco nel primo significato, ma chi mai, dicono questi filosofi, de' più grossolani del volgo ha giammai giudicato che il sentimento del calore si trovi nel fuoco come si trova in noi?

La materia che ci occupa merita certamente di essere diligentemente esaminata. In primo luogo fa d' uopo determinare esattamente lo stato della quistione. Per fare ciò divido la proposta quistione nelle sue parti. Domando: 1.° *Vi ha egli effettivamente nel nostro spirito l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni; cioè, le nostre sensazioni ci mostrano esse alla nostra coscienza, come essendo fuori del nostro spirito?* Supponendo incontrastabile questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni, domando: 2.° *Qual è l' origine di questa apparenza: è essa un prodotto della natura o dell' abito?* 3.° *Se è un prodotto della natura, come sostenere che la testimonianza della coscienza non c' induca necessariamente in errore?* 4.° *Il volgo degli uomini forma esso de' giudizii volontarii e mediati, che sul rapporto delle nostre sensazioni agli oggetti esteriori son falsi? cioè, giudica esso che le nostre sensazioni sono negli oggetti esterni?*

§ 55 L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni mi sembra incontrastabile. I corpi che ci circondano ci appariscono fuori di noi. Ora questi corpi se si riguardano relativamente a noi, con Condillac, come un complesso di sole nostre sensazioni, in tal caso l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile. Io ho riguardato la sensazione come la percezione di un soggetto esterno: noi non possiamo sentire i soggetti senza i loro modi: I modi assoluti de'soggetti esterni ci sono interamente ignoti; siamo perciò obbligati a rivestire i soggetti esterni di modi relativi, cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono; le nostre sensazioni debbono perciò sembrarci negli oggetti. Le nostre sensazioni sono i diversi modi in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi in cui questi ci appariscono; ora essendo la sensazione il modo in cui il soggetto esterno ci apparisce, dee mostrarsi alla coscienza come il modo di questo soggetto che apparisce; ed avere in conseguenza un' apparenza esteriore. Se, per esempio, immergo un remo nell' acqua esso mi apparirà rotto: il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire, è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall' altra parte apparisce a me in questo modo, il che vale quanto dire che questo modo mio di vederlo ha un' apparenza esteriore. È dunque, secondo la mia dottrina, della natura delle nostre sensazioni di avere un' apparenza esteriore.

Ciò si conferma in un modo chiaro coll' esempio dei colori. Questi ci appariscono chiaramente

al di fuori, e come sparsi su le superficie degli oggetti esterni. Così il verde si vede nelle piante, la bianchezza nella neve e nel latte; la rossezza nel sangue, ecc.

Se voi toccate colla mano la superficie di un marmo freddo, la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo; lo stesso vi accade riguardo al caldo, esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi.

L'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni, ma eziandio a' nostri organi sensorii. Il sentimento del caldo e quello del freddo non solamente ci sembrano nei corpi che la mano tocca, ma eziandio nella mano stessa; similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso, ecc. I dolori si sentono nelle parti offese del nostro corpo, e generalmente ci sembra che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo.

Ma quest' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è ella un prodotto della natura o dell' abito? È questa la seconda quistione che ci abbiam proposto di risolvere.

Secondo Malebranche, noi riferiamo le nostre sensazioni al di fuori di noi, in forza di un giudizio naturale e necessario.

Secondo Condillac, la sola sensazione di resistenza ha in origine un' apparenza esteriore; le altre nella loro origine ci appariscono come interne modificazioni del me. Il tatto in seguito ci fa giudicare che le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizii ripetendosi si rendono abituali e rapidi; perciò sfuggono all' attenzione. L'associazione di questi giudizii altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano perciò un' apparenza esteriore. Il filosofo francese senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire che l'apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, la quale abbraccia insieme le sensazioni ed i giudizii abituali che si associano.

Altri ideologi riguardano tutte le sensazioni come incapaci da sè stesse a manifestarci un di fuori, ed attribuiscono questa funzione al giudizio. Secondo questa opinione l'apparenza esteriore della nostra sensazioni è interamente un prodotto dell' abito.

Da quanto ho detto di sopra potete conoscere che, secondo la mia dottrina, l'apparenza esteriore è nella natura stessa della sensazione. Leggete il capitolo secondo della Psicologia.

Concludiamo: *l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura, non mica dell' abito.*

§ 56. La sensazione si offre alla coscienza come legata al soggetto che sente, ed all' oggetto sentito. Ora essa è realmente legata al soggetto che sente, essendo una modificazione di questo soggetto, ed è realmente legata all' oggetto sentito, essendo il modo in cui questo apparisce.

Quando dunque il giudizio si limita a sviluppare ciò che si trova nel sentimento della coscienza, non può esser falso: ma quando confonde il modo in cui l'oggetto ci apparisce, col modo in cui l'oggetto esiste indipendentemente dalle nostre percezioni; in tal caso il giudizio è falso, dicendo di più di ciò che è contenuto nel sentimento della coscienza. Se gli oggetti esterni non agissero sul principio che sente, questo non potrebbe percepirli; il principio sensitivo riceve dunque un' impressione dall' oggetto sentito. Ricevere un' impressione è per lo spirito sentire un agente: lo spirito non sente l'agente se non pel modo in cui è affetto da questo agente; egli riveste perciò l'agente della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de' quali fanno uso in casi simili i filosofi della scuola di Kant, rendono maggiormente chiaro ciò che io vi dico. Quando l'acqua si getta in un vaso, essa riceve la forma del vaso stesso; e se il vaso potesse veder l'acqua che agisce su di esso, vedrebbe l'acqua rivestire la propria forma del vaso. L'esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso, e perciò per mezzo della sensazione; le sensazioni diverse sono i modi diversi di percepire l'esistenza esterna, sono le diverse forme interiori dello spirito, e queste forme divengono ancora le forme degli oggetti esterni; cioè ci appariscono negli oggetti.

Se riguardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati.

In ogni sensazione fa d' uopo perciò distinguere la materia e la forma; la materia è l'azione dell' oggetto esterno sul me: la forma è la modificazione interna del me prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l'apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zucchero, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Concludiamo. *Per non cadere in errore nei giudizii che sono appoggiati sulla testimonianza de' nostri sensi, fa d' uopo non confondere il*

modo *in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono indipendentemente dalle nostre sensazioni.*

Malebranche nella ricerca della verità esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio di ciò che le cose sono in sè stesse, ma soltanto della relazione che esse hanno col nostro corpo.*

§ 57. Ma il volgo degli uomini confondendo il modo in cui gli oggetti esterni ci appariscono col modo assoluto in cui questi esistono, giudica egli forse che le nostre sensazioni sieno negli esterni oggetti? Ed eccoci finalmente alla quarta delle quistioni, che nel § 54 ci abbiam proposto di risolvere.

Domando a' filosofi che fanno il volgo tanto sapiente: vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile essere la neve bianca, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti i colori trovarsi ne' corpi? Riguardo ai colori si riconosce facilmente che il volgo degli uomini cade in errore, giudicando che sieno ne' corpi; ma riguardo a' suoni, agli odori, ecc., sembra che la cosa non sia nello stesso modo: ma io domando di nuovo: vi ha egli alcun idiota il quale giudichi che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell' aria, cominciato dal corpo sonoro, col qual moto queste fanno un' impressione, cioè comunicano del moto all' organo dell' udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia che l' odore, considerato ne' corpi, altro non sia se non che un moto comunicato all' organo dell' odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero? Io per me confesso di non aver trovato tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Conchiudiamo che gli uomini idioti giudicano esser le nostre sensazioni negli oggetti esterni che le producono, e che noi siam obbligati a Cartesio ed alla filosofia, del sapere rispondere con giuste distinzioni a queste quistioni confuse ed indeterminate, cioè se il fuoco sia caldo, l' erba verde, lo zucchero dolce, ecc. Si dee rispondere a tali quistioni, distinguendo il senso equivoco de' vocaboli ch' esprimono le qualità sensibili. Se per calore, freddo, sapore, colore, ecc., s' intende tale o tale disposizione di parti, o qualche moto incognito delle parti insensibili, in tal caso il fuoco è caldo, lo zucchero è dolce, l'erba è verde. Ma se per calore, e per i vocaboli che denotano le altre qualità sensibili, s' intende ciò che il fuoco mi fa provare, ciò che mi fa provare lo zucchero, ciò che io vedo guardando l' erba, in tal caso il fuoco non è caldo, lo zucchero non è dolce, l' erba non è verde; poichè queste sensazioni sono modificazioni del mio spirito.

La ragione per cui i vocaboli, i quali denotano le qualità sensibili, chiamate *qualità seconde*, hanno in filosofia un doppio senso si è, che le lingue non sono state inventate da filosofi, ma dal volgo degli uomini; e che i filosofi si servono spesso de' vocaboli ordinarii delle lingue. Presso il volgo, i vocaboli di cui parliamo non hanno se non che un solo senso; ma è necessario che ne abbiano uno doppio in filosofia.

Non solamente gl' idioti, ma eziandio i filosofi sono alcune volte ingannati da' sensi (1). Malebranche il quale nel primo libro della sua opera della ricerca della verità ha sagacemente sviluppato gli errori de' sensi, non dice egli forse che i colori si dipingono in fondo dell' occhio su la retina? Condillac non rimprovera forse lo stesso errore a Buffon? Sulla retina non vi sono colori, ma solamente de' moti prodotti da' raggi della luce.

§ 58. La confusione del modo apparente degli oggetti esterni col modo assoluto della loro esistenza, è il principio generale, con cui ne' giudizii che si versano su le cose in sè stesse considerate, si spiegano tutti gli errori de' sensi, ma in molti casi cadiamo in errore paragonando questi modi apparenti fra di essi.

Alcune volte, allora che un oggetto ci fa provare in certe circostanze una determinata impressione, noi giudichiamo che ci farà eziandio provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darvene degli esempii distinguo le circostanze in esterne ed interne. Se voi guardate una torre quadrata in lontananza, la vedrete rotonda; v' ingannereste giudicando che la vedrete ancor rotonda, guardandola davvicino. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente vi apparisce di un modo; v' ingannereste giudicando che vi apparirà nello stesso modo, guardato ad occhio nudo, o con una lente diversa; le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse. Se nella vostra gioventù leggete con facilità ad occhio nudo un libro scritto in minuti caratteri, v' ingannereste giudicando che cambiata la circostanza interna dell' organo, nell' età senile voi potrete colla stessa facilità ad occhio nudo legger lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato mangiandolo quando siete sano ed avete fame,

(1) Questa frase non mi sembra rigorosa, perchè i sensi non ingannano e somministrano allo spirito soltanto alcune modificazioni. L' errore sta nel giudizio, con cui affermiamo o neghiamo ciò che noi dovremmo affermare o negare di queste modificazioni, come l' A. avverte in appresso.

v' inganncreste giudicando che tale dovrà sembrarvi quando o siete ammalato, o siete sazio. Le circostanze esterne nei due casi allegati sono diverse.

Sovente nell' occasione delle impressioni che un oggetto trasmette ad uno de' nostri organi, noi pretendiamo di giudicare di quelle che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo, che nello stesso istante non è affetto dall'oggetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda, se giudichiamo che toccandola proveremo le impressioni per mezzo del tatto che sogliono destarci i corpi rotondi, cadremo in errore.

In tutti questi errori noi facciamo dire a' sensi ciò che essi non dicono. Se giudico: *la torre che in questa distanza mi apparisce rotonda, mi apparirà anche rotonda guardandola davvicino*; il mio giudizio sarà falso; ma esso dice dippiù di ciò che è contenuto nelle sensazioni. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nelle sensazioni, io direi solamente: *la torre che guardo mi apparisce rotonda*: questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico: *la torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda, mi apparirà anche di figura rotonda per mezzo del tatto*, il mio giudizio può esser falso, perchè dice più di quello che la sensazione non dice. I sensi non giudicono; essi dunque non ingannano giammai, e l'errore consiste solamente ne' nostri giudizii: questi saranno falsi allora che si estenderanno al di là della testimonianza dei sensi.

Noi c' inganniamo dunque, o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è, o concludendo da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che dovrà apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall' azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi su di cui gli oggetti esterni agiscono. Se l' azione dell' oggetto cambia, sebbene l' oggetto sia lo stesso, l'apparenza cambierà; se lo stato dell' organo cambierà, sebbene l' azione dell' oggetto fosse la stessa, l' apparenza cambierà.

§ 59. Gli esseri sensitivi, tanto nella stessa specie che nelle specie diverse, son provveduti di diversi organi sensorii. Da ciò segue che eglino debbono provare sensazioni diverse, e che in conseguenza il mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun individuo della stessa specie, che per gl' individui di specie diversa.

Alcuni spingono al di là del giusto la diversità delle sensazioni della quale parliamo. Noi crediamo, dico l' illustre autore della ricerca della verità, che tutti vedano il cielo azzurro, i prati verdi, tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera in cui noi li vediamo, e così si dica delle altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti faranno, egli segue a dire, le meraviglie che io sparga il dubbio su le cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo, non aver essi alcun dato sicuro per giudicare così. S'egli avvenga che i medesimi oggetti non producano gli stessi moti nel cervello di diversi uomini, non ecciteranno certamente nella lor anima le medesime sensazioni. Ora mi sembra indubitabile, continua il filosofo citato, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini, non essendo nella stessa maniera disposti, non possono ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi. I colpi di pugno, per esempio, che i facchini dannosi a vicenda nel salutarsi, sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; quindi non essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi sieno perfettamente concordi, non può esser certo esistere due individui che abbiano tutti affatto le medesime sensazioni degli oggetti medesimi.

Gli scettici per combattere la realtà delle nostre conoscenze, si son serviti della differenza che si osserva tra le sensazioni non meno degli uomini, che degli altri esseri sensitivi. Ma gli sforzi dello scetticismo son vani. Se la differenza delle sensazioni della quale abbiamo parlato, è un fatto incontrastabile, seguo esser falso, che noi dobbiamo sospendere il giudizio su di tutto, come lo scetticismo pretende.

Esaminando diligentemente la quistione, si vede che questa differenza non impedisce pertanto, che tutti gli uomini in alcune circostanze ricerchino o fuggano gli stessi oggetti, e che eglino s' intendano parlando delle loro sensazioni.

Tutti i bambini si alimentano col latte. Tutti gli uomini provano del piacere nella unione dei due sessi. L' uso del pane è universale. La differenza che ci si oppone non è dunque tanta, quanta ci si vuole far credere; essa lascia sussistere molte similitudini.

Le grandezze sensibili de' corpi son diverse, secondo la diversità degli organi degli individui, ma i rapporti di queste grandezze sono gli stessi per tutti. Un palmo non apparisce della stessa grandezza a tutti; ma tutti trovano il medesimo rapporto fra un palmo ed una canna, ritrovando che la prima grandezza misura otto volte la seconda.

Ricordatevi ancora di ciò che vi ho detto di sopra, che alcune associazioni accidentali influiscono molte volte a rendere disgustoso ciò che naturalmente era piacevole, e piacevole ciò che su le prime era disgustoso. Non si dee confondere l' abito colla natura.

Ciò che risulta dalla differenza delle sensazioni, è che nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto e di universale; e che vi sono tante maniere differenti di percepire la natura, quante specie di esseri sensitivi vi sono, e quante organizzazioni differenti.

§ 60. Il mondo sensibile non è dunque il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell'intelligenza divina. È questa una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena guardate il cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle, le quali vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi. E questa vôlta azzurra vi sembrerà che si muova intorno a voi da oriente in occidente. Tale è il cielo dello spettatore; ma non è mica questo il cielo dell'astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera la forza della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa vôlta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all'occhio della ragione, per dar luogo al cielo dell'astronomia.

Ma il cielo dell'astronomia è esso l'universo reale, o pure non è ancora altro se non che l'universo *fenomenico?* Eccoci gettati in una nuova e più spinosa quistione. Tutti i filosofi convengono che non possiamo per mezzo dei sensi percepire le cose esterne come sono in sè stesse. Eglino convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili ai sensi; e che perciò non possiamo per mezzo dei sensi percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa in conseguenza oggi da tutti i filosofi, che l'estensione non esiste nel modo in cui noi la percepiamo. Ma si domanda di sapere, se l'estensione abbia un'esistenza assoluta, cioè se la triplice dimensione in lunghezza, in larghezza ed in profondità, quale che siasi, sia una realtà in sè o pure un fenomeno.

Cartesio, che conobbe tanto bene gli errori de' sensi, non è stato in questa materia esente dalla illusione. Egli riconobbe la realtà dell'estensione, e distinse le qualità primitive dei corpi dalle qualità seconde. Leggete su questa distinzione i §§ 15 e 16 della Psicologia. Ma su di qual motivo, domando a Cartesio, stabilite voi la realtà dell'estensione? Non ne potete addurre altre fuori della testimonianza de' sensi. Ma se gli oggetti sensibili ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ecc., ancorchè non lo sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, sebbene realmente non fossero tali? Condillac nel trattato delle sensazioni ha su questo punto ragionato con precisione; egli domanda: *l'estensione esiste?* e risponde così alla quistione proposta: allorchè l'anima ha il sentimento del toccare, che cosa percepisce ella se non che le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce che i suoni, i sapori, gli odori ed i colori non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere che l'estensione ancora non vi esistesse. Se non vi è estensione, si dirà, non vi sono corpi. Quantunque non esistesse l'estensione, non sarebbe ciò una ragione per negare l'esistenza dei corpi. Tutto ciò che si potrebbe ragionevolmente inferire sarebbe, che i corpi sono esseri, che cagionano in noi sensazioni, e che hanno proprietà su le quali noi non sapremmo assicurare cosa alcuna. Ma, s'insisterà, egli è deciso dalla Scrittura, che i corpi sono estesi, e voi rendete almeno la cosa dubbiosa. La Scrittura non decide nulla su questo soggetto. Ella suppone i corpi estesi, come li suppone colorati, sonori, ecc.; e questa è certamente una di quelle quistioni che Dio ha voluto abbandonare alle dispute dei filosofi. Conchiudiamo dunque col filosofo francese, che i sensi non ci autorizzano mica a riguardare l'estensione come una realtà.

Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso che l'esistenza esterna sia moltiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete perciò ammesso la realtà dell'estensione.

Io nego la conseguenza. Supponiamo per un momento colla scuola di Leibnitz, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche chiamate perciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l'estensione non sarebbe in conseguenza una qualità reale; poichè una qualità reale dee essere la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza che sia estesa. Le monadi essendo semplici non hanno parti; senza parti esse sono senza estensione; senza estensione sono senza figura, non posson occupare spazio, o essere in un luogo; non occupando spazio non son capaci di moto.

Se l'estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregato di monadi, non potendo esservi alcuna realtà nei composti che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbero produrre l'estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, su la figura, sul moto. L'universo, o l'aggregato di tutte le monadi non occupa dunque uno spazio più reale, che un solo

essere semplice; e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono se non che fenomeni, apparenze, come i colori ed i suoni.

Quando dunque ci si domanda, se l'estensione sia una realtà, o un fenomeno, noi risponderemo distinguendo e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s'intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che noi percepiamo per mezzo della vista e del tatto ne' corpi, l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s'intende la moltitudine delle monadi che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora, in tal caso l'estensione è una realtà, poichè le monadi, nell'ipotesi di cui parliamo, sono reali, la loro azione reciproca e sul *me* è reale ancora.

Osservate che io, ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi *fra* di esse e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di Leibnitz, il quale rende il nostro spirito e ciascuna monade indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa osservazione dee farsi sul moto. Se per *moto* s'intende il moto che si manifesta ne' corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio, in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno: ma se per *moto* si intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi, il moto può essere ed è reale.

§ 61. Ma la dottrina leibniziana su la semplicità degli elementi de' corpi è ella possibile? Non è forse un'assurdità palpabile, che l'estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Una cosa estesa, si dice, non può esser composta se non che di cose estese; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto se non che di alberi, un animale non può esser composto che di animali? Ma mettiamo un poco di precisione ne' nostri ragionamenti. Se l'estensione non è che un fenomeno, un'apparenza, essa non è che un modo nostro di percepire l'esistenza esterna; ed in tal caso l'estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore, e generalmente tutte le qualità seconde che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell'estensione può dunque nascere dall'azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito. Se poi per estensione s'intende l'aggregato degli esseri semplici che agiscono gli uni sugli altri, in tal caso è evidente, che la realtà dell'estensione è la realtà de' semplici che la costituiscono. Non si oppone dunque nulla di solido alla semplicità degli elementi de' corpi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida, ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell'esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali; perciò ammesso il condizionale non si pone la serie completa delle condizioni, ed in conseguenza l'assoluto. Ciò è un'assurdità, come abbiamo dimostrato in un modo incontrastabile nell'Ideologia. I componenti de' corpi non possono adunque in ultima analisi essere composti; essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede che i filosofi, i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso in infinito di condizionali senza l'assoluto. Intanto questi stessi filosofi, cercando di stabilire l'esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso in infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto; ed eglino l'ammettono allora che si tratta della causa materiale. Ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinii. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso: ora la ragione per cui, ammesso il composto, si debbono ammettere i componenti, è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione*. Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *ammesso un effetto, si deve ammettere la causa efficiente di esso:* l'effetto è il condizionale, e la causa efficiente è la condizione. Ora per dimostrare l'esistenza di Dio noi diciamo che ammesso un effetto si dee ammettere una causa prima efficiente, per la ragione che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie di condizioni che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi per stabilire la causa prima materiale della composizione dei corpi. Se i componenti de' corpi non sono semplici, non vi è la causa prima della composizione; è falso perciò che, ammesso il condizio-

nale, si debba ammettere ciò che non è condizionale. Resto veramente sorpreso che gli avversari delle monadi non si sieno accorti di questa evidente contraddizione. Tanto può su di essi l'illusione de' sensi. Eglino dicono: i sensi ci mostrano i corpi estesi; essi sono dunque realmente ed in sè stessi estesi. Ma non hanno eglino stabilito per principio che i sensi non possono farci percepire le cose come sono in sè stesse? E perchè dunque abbandonano qui un tal principio per gettarsi in evidenti contraddizioni?

I filosofi che riguardano gli elementi de' corpi come estesi, son divisi in due partiti: alcuni credono questi elementi essenzialmente estesi e divisibili, e sostengono in conseguenza la divisibilità della materia in infinito; altri credono questi elementi essenzialmente estesi ed indivisibili. Tutte due queste opinioni son combattute dal principio: *ammesso il condizionale, si dee ammettere l'assoluto:* poichè in tutte e due queste opinioni si ammette una serie di condizioni che son tutte condizionali; e perciò dato il condizionale, non si ammette la serie completa delle condizioni.

La dottrina delle monadi è contraria ugualmente al materialismo ed all' idealismo. Il materialismo riguarda come impossibile l'esistenza dell'essere semplice, e la dottrina delle monadi insegna che l'esistenza del corpo è impossibile senza l'esistenza degli esseri semplici. L'idealismo partendo dalla supposizione che l'estensione sia una realtà, deduce da queste supposizione l'impossibilità dell' esistenza dell'estensione; e la dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che si manifesta a' sensi come un fenomeno, e ponendo la realtà dell' estensione nell' aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell' esistenza de' corpi.

La dottrina delle monadi ha uno avantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di Leibnitz su la natura delle monadi. Secondo il filosofo alemanno, le monadi non possono agire l'una su l' altra: esse son tutte, non esclusi gli elementi dei corpi, dotate di percezione: ciascuna di esse ci rappresenta l'intero universo, sebbene non in modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni: ci siamo limitati a stabilire che i sensi non ci autorizzano a riguardare l'estensione, cioè la triplice dimensione sensibile, come una realtà; e Condillac stesso conviene di questa verità. Consultando l' evidenza, abbiamo riconosciuto che l'esistenza del composto è inseparabile da quella dei semplici. L' estensione è il primo fenomeno che ci colpisce al di fuori; il secondo è il moto; questo, per la maniera diversa con cui modifica l' estensione, produce i fenomeni tutti che ammiriamo nell'universo sensibile. Riconoscendo l' estensione ed il moto come fenomeni, siamo lontani di voler penetrare nella natura degli esseri semplici che tali fenomeni producono; e ci arrestiamo ove l'esperienza e l'evidenza ci abbandonano.

La scuola di Kant riguarda l'estensione come soggettiva, la quale apparisce oggettiva tosto che ha luogo in noi la sensazione. La forma del vase, di cui abbiamo parlato di sopra, non dipende mica dall'acqua che nel vase si versa; essa esiste nel vase indipendentemente dall' azione dell' acqua su di esso; ma tosto che l'acqua si versa nel vase, la forma del vase apparisce nell' acqua. Così, secondo il filosofo di Königsberg, l'idea dell' estensione è una intuizione pura, *a priori*, che non deriva mica dalle sensazioni; ma questa intuizione diviene oggettiva, cioè la forma degli oggetti esterni, tosto che ha luogo la sensazione. I corpi sono, secondo la dottrina kantiana, dei fenomeni sotto tutti i riguardi; ma ogni fenomeno consta, secondo Kant, di due specie di elementi, cioè di elementi soggettivi e di elementi oggettivi. L'estensione è un elemento soggettivo del fenomeno del corpo.

Riguardo agli oggetti le sè stessi considerati, Kant ci proibisce di poter dir alcuna cosa; egli riguarda inoltre tutte le opinioni su la natura degli elementi de' corpi come sostenute da ragioni di ugual valore; così questa proposizione che egli chiama *tesi: ogni sostanza composta nel mondo è composta di parti semplici;* e quest'altra, che egli chiama *antitesi: nulla nel mondo non è formato di parti semplici; tutto è composto*, sono, secondo lui, appoggiate a ragioni ugualmente convincenti. Noi non possiamo oltrepassare i fenomeni, ed ogni conoscenza delle cose in sè stesse considerate ci viene dal criticismo interdetta.

Sebbene dunque, secondo la scuola di Kant, l'estensione non sia mica una realtà, ma un fenomeno, fa d'uopo nulla di meno guardarsi dal confondere la dottrina delle monadi con quella del criticismo su i corpi.

Concludiamo: per evitare gli errori de' sensi non si dee concludere da ciò che apparisce a ciò che è; confondendo il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo in cui esse esistono; nè si dee concludere da ciò che ci apparisce in certe circostanze a ciò che ci apparirà in circostanze diverse (1).

(1) Questo bel pezzo del ch. A. forse urterà molti che, assuefatti alla comune maniera di vedere le cose, crederanno tutto sconvolto dall' ammettere la teoria delle monadi, anche colle modificazioni indicate. Chi griderà all' idealismo, chi all' assurdo; ma forse verrà un tempo in cui i fi-

§ 62. Noi sappiamo quel tanto che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante; e noi saremmo obbligati ad apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito se non per mezzo della memoria; e la memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio, sebbene il raziocinio fatto per dedurle si fosse interamente obbliato. Ma oh quanto la memoria è fallace! Gli uomini più consumati nelle scienze sono spesso loro malgrado soggetti agli abbagli della memoria: gli errori di calcolo, i quali frequentemente commettonsi da' più esercitati calcolatori, sono una prova incontrastabile di questa verità troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Nel § 42 della Psicologia abbiamo detto che l'immaginazione alcune volte riproduce certe idee senza il sentimento di averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere che io aveva letto in un libro senza avere il sentimento di averlo letto. Da ciò può avvenire che io giudichi nuova un' idea dall' immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso. *La prima specie dunque degli abbagli di memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri che non sono nuovi, ma riprodotti dall' immaginazione.* Da ciò avviene che alcuni scrittori credono falsamente di essere inventori di alcune verità o di alcuni metodi, non ostante che l'abbiano appreso nei libri da loro letti. Da ciò nascono le dispute circa gli autori de' nuovi pensieri.

Quando colla riproduzione di un' idea in forza dell' immaginazione ha luogo ancora il riconoscimento, vale a dire, si prova il sentimento di averla avuta; in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi delle idee sensibili, da cui in origine derivano; poichè giudicando noi che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo fatto nasce dall' obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò: 5 più 3 fa 7, è evidente che commetterò un errore di calcolo, poichè associerò l'idea di uguaglianza di 5 più tre a 7 invece di associarla a 8: l'idea del qual numero nel momento o non si riproduce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata. Wolfio nel § 210 della Psicologia empirica riferisce che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi famigliari alcuni cantici ecclesiastici tradotti dall' Alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere che la poesia greca aveva la rimo, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. È stato necessario per disingannarlo esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L'uomo di cui parliamo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, Esiodo e Pindaro, ed all' idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale nei cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire che si riproduca il fantasma dell'oggetto senza quello del luogo; e che insieme con quello dell'oggetto si riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l'intero fantasma vi presenterà l'oggetto in un luogo diverso di quello in cui l'avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall' intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi che alcuni scrittori, riferendo i pensamenti degli altri, citino alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione di cui abbiamo testè parlato.

Gli autori che citano, avendo letto il pensiere degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l'obblio del pensiere degli autori citati fa sì, che il fantasma della lettura si associ a quello del giudizio formato dal lettore.

L'immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori più profondi cadono non poche volte in contraddizione con sè medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronunciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero: se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade senza saperlo in una evidente contraddizione.

Inoltre se l'illazione di un raziocinio antece-

losofi si meraviglieranno come non siasi ammesso questo sistema, come oggi si maravigliano delle opinioni di chi dava ai corpi i colori, i suoni, i sapori, ecc. Forse io son pregiudicato; ma questa teoria mi sembra gravida di molte importantissime conseguenze, che la brevità di una nota e il timore di non aver forze bastanti a bene svilupparle m' impedisce anche di accennare. Chi sa qual luce potrà portare sopra molte materie che sembrano avvolte in una impenetrabile oscurità? Se io m'inganno, mi consolo che m'inganno con uomini celebri. (*Vedi Baldinotti, Tent. I. de Metaphysica gener. cap. III.*, e Palmieri, *Analisi ragionata dei sistemi e de' fondamenti dell'* ateismo *e dell' incredulità T. IV.*)

dente si riprodurrà cambiata, cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione, come di una premessa di un altro raziocinio, egli ragionando giustamente dedurrà un' illazione falsa, e cadrà in contraddizione con sè stesso. Siffatte contraddizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando giustamente.

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento: e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora.

La memoria c'inganna alcune volte; ma non c'inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria dedurre l' impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato; ed il dommatista non dee credersi infallibile.

Il rimedio contro gli errori di memoria è l'imprimer bene nella memoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è un rimedio per l'imperfezione della memoria. Se fate uso di un' illazione antecedente, non vi è necessario di rivedere la dimostrazione, ma vi basta di rivedere l'illazione di cui vi servite per un nuovo raziocinio. Se le cose di cui vi ricordate le avete apprese da molto tempo, se è scorso molto tempo, senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle pria di giudicare. I cartesiani non hanno bisogno di queste regole: eglino, appoggiati su la veracità di Dio, credono infallibile la testimonianza della memoria. Ma i frequenti errori di questa, senza punto pregiudicare la santità di Dio, confondono l' orgoglio de' dommatisti.

§ 63. Il raziocinio può esser falso o formalmente o materialmente. Vi ho spiegato questa verità nel capitolo secondo della Logica pura. Il raziocinio è falso formalmente, quando pecca contro le regole che abbiamo spiegato nel capitolo 5.° della Logica pura. Il raziocinio è falso materialmente, quando una o tutte le premesse son false. Tutte le cagioni che producono i nostri errori ne' giudizii influiscono perciò nella falsità materiale del raziocinio. Ma vi sono alcuni errori, i quali riguardano direttamente la natura del raziocinio che deduce verità di esistenza.

Le cose esistenti debbono esser date allo spirito: egli deve solamente vederle, non già crearle. Le cose esistenti debbono perciò o essere sentite, o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue che non si può stabilire l' esistenza di alcuna cosa indipendentemente dall'esperienza, o, come suol dirsi, *a priori*. Questa esistenza o è oggetto di sentimento, cioè cosa sentita, e la sua conoscenza è una cosa sperimentale; o ha una connessione necessaria con un' esistenza sentita, e non può conoscersi indipendentemente dalla conoscenza di questa esistenza sentita; e perciò non può conoscersi indipendentemente dalla esperienza.

Dall' esistenza di un' idea nel nostro spirito non si può conchiudere l' esistenza di un oggetto corrispondente a questa idea. Nè si dica che le idee sono le rappresentazioni o le immagini degli oggetti, e perciò suppongono la realtà di questi. Tralasciando la falsità di questa definizione delle idee, chi mai, dal vedere un ritratto, può dedurre l' esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti o due immagini, possiamo conoscere la relazione che passa fra queste immagini, ma non già quella che passa tra l' immagine e l'oggetto. Come può mai conchiudersi da un pensiere alla realtà della cosa pensata? Si può forse asserire che le finzioni de' poeti sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Il vizio di passare dall' idea all'oggetto chiamasi *transitus ab intellectu ad rem, passaggio dal pensiere all' esistenza, o passaggio dalla cosa pensata alla cosa esistente*. Questo fallo non si trova di rado ne' filosofi, ed è l'infausta sorgente di tante dispute e di tanti sistemi arbitrarii. Io ve ne recherò due esempi.

Cartesio cominciò la sua filosofia dal dubitare di tutto: ma egli s'accorse che non poteva dubitare dell' esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tale situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli volle ricostruire in un istante, e non ne trovò il mezzo se non che nella forza del proprio pensiere. Io ho, egli disse, in me l' idea di un essere infinitamente perfetto: in quest'idea è compresa quella della sua esistenza: un essere infinitamente perfetto dunque esiste. Ed ecco stabilita l' esistenza di Dio *a priori*. Nella idea di Dio si contiene la sua veracità; egli non può dunque ingannarmi, ma m' ingannerebbe se i corpi non esistessero; i corpi dunque esistono. Io ho una idea chiara della estensione; ma non ho un'idea chiara delle qualità sensibili; l'estensione è dunque reale nei corpi. Io non posso concepire il corpo senza estensione; essa è la prima cosa che concepisco nel corpo; l' estensione costituisce perciò l' essenza del corpo. L' idea che ho del pensiere è distinta da quella che ho dell' estensione: io posso concepire una cosa che pensa senza concepirla estesa. L' anima è dunque distinta dal

corpo. Ecco come questo grand' uomo crea col suo solo pensiere tutte le realtà che aveva annientate. Tutti questi razioeinii suppongono che basta avere un' idea, un concetto nello spirito per essere autorizzati a supporre l'esistenza degli oggetti pensati: e che basta poter pensare una cosa senza di un' altra, per essere ugualmente autorizzati a supporre che l' una cosa non sia l'altra, e che esista indipendentemente dall' altra. L' intelligenza umana è qui costituita per la regola delle realtà.

Quando si pronunciano proposizioni che non sono appoggiate su di alcun motivo legittimo, un tal difetto chiamasi *dommatismo*. Vi sono due specie di dommatismo: una si è di stabilire alcune verità su motivi che non hanno alcun valore per istabilirle; l'altra si è di produrre fuori delle proposizioni senza alcuna prova, o che non sono appoggiate su di alcun motivo. Cartesio passò in un istante dallo scetticismo nella prima specie di dommatismo. Noi confessiamo come verità dimostrate ed incontrastabili l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima e l'esistenza de' corpi. Ma crediamo che le prove, su di cui Cartesio appoggiò queste gran verità, siano di niun valore; e perciò in questi elementi di filosofia le abbiamo stabilite su di fondamenti solidi.

Ma esaminiamo gli argomenti cartesiani. Si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di essa; ora nell' idea chiara dell' essere infinito si comprende l' esistenza di questo essere; l'essere infinito dunque esiste. La maggiore di questo argomento è falsa: in essa si stabilisce che ogni idea dello spirito umano ha un oggetto reale a cui corrisponda. Acciocchè la maggiore fosse esatta dovrebbe enunciarsi a questo modo: si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nella idea chiara di essa, *purchè la realtà di questa idea sia stabilita*. Con siffatta limitazione non si dà luogo ad alcun dommatismo, o si evita il passaggio vizioso dal pensiere all' esistenza.

Questo vizioso metodo non fu particolare a Cartesio ed alla sua scuola: altri filosofi, fra i quali Leibnitz o Wolfio, ne hanno più o meno partecipato. I due filosofi citati credono che l'argomento cartesiano *a priori* per provare l'esistenza di Dio sia valevole, purchè sia provata la possibilità dell' essere infinitamente perfetto. La possibilità consiste nell' assenza della contraddizione: la contraddizione essendo l'unione insieme dell'essere e del non essere, non può aver luogo nell'essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà o essere, e non vi è privazione e non essere. L'essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l'esistenza attuale è una perfezione; questo essere dunque esiste.

Il proposto argomento contiene lo stesso vizio. La possibilità, di cui si parla, altro non prova se non che l'esistenza nel nostro spirito dell' idea dell' infinito, non potendovi esser idee di un contraddittorio. Ora dall' esistenza di un'idea nel nostro spirito non si può mica conchiudere la realtà dell' oggetto di quest' idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci se non che risultamenti ideali.

Su lo stesso falso principio ragionando altri filosofi hanno dedotto illazioni contrarie alle dottrine delle scuole cartesiana e leibnitziana. Tutte e due queste scuole negano l'esistenza del vacuo: la prima, perchè ripone l' essenza del corpo nell' estensione; la seconda, perchè non ammette altra realtà se non che quella degli esseri semplici. Intanto ecco come ragionano Clarcke, Newton e Locke. Noi abbiamo un'idea dell' estensione e dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un'estensione diversa da quella del corpo. Inoltre supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio: la necessità dell'idea dello spazio suppone l'esistenza necessaria di questo spazio; e l' impossibilità di concepirlo limitato suppone che questo spazio sia infinito. Esiste dunque necessariamente uno spazio infinito. Lo spazio deve essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, perchè non esiste se non che una sola sostanza infinita; esso è dunque un attributo della sostanza infinita, cioè di Dio.

Altri filosofi non ammettono quest' illazione. Se lo spazio infinito, eglino dicono, è un attributo di Dio, Dio è esteso; se Dio è esteso, l'estensione ed il pensiere possono esistere in una stessa sostanza: ciò mena al materialismo ed allo spinozismo. Così un falso metodo di ragionare, un errore di logica dando corpo all' ombra condusse ad interminabili dispute.

Noi abbiamo evitato questi scogli; abbiamo detto: se esiste il condizionale, esiste l'assoluto; ma esiste il condizionale per la testimonianza della coscienza; esiste dunque l' assoluto. Sviluppando l'idea dell' assoluto, di cui abbiamo stabilito la realtà, ci siamo innalzati a riconoscere l' esistenza di Dio. Il nostro raziocinio è stato un raziocinio misto, non già un raziocinio puro, *a priori*; esso appoggia sulla base dell'esperienza.

Noi non abbiamo detto: io posso concepire una cosa che pensa, senza concepirla estesa; l'anima è dunque distinta dal corpo. Ma abbiamo detto: l'*io* della coscienza è uno e semplice in tutte le sue funzioni: il corpo de' sensi è mol-

tiplice. L'*io*, cioè l'anima, è dunque distinta dal corpo e spirituale.

Similmente abbiamo su la testimonianza della coscienza stabilito la realtà di un *fuor di noi*. Le esistenze sono dunque nella nostra filosofia appoggiate su la base immobile del fatto.

Concludiamo. *Non si può indipendentemente dall'esperienza passare dal pensiere all' esistenza. Il raziocinio puro a priori è insufficiente a stabilire alcuna esistenza.*

§ 64. Parlando, nel capitolo secondo di questa Logica, del raziocinio misto, abbiamo detto ch'esso è utile: 1.° per classificare i fatti della natura; 2.° per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi ai fatti; 3.° a svelarci dei fatti che l'esperienza non ci manifesta. Parlando poi di quest'ultima utilità del raziocinio misto, abbiamo detto che questo per menarci da un fatto che si sperimenta ad un altro che non si sperimenta, ha due mezzi: uno è il dedurre dall'esistenza di un soggetto che cade sotto l'esperienza l'esistenza di una qualità che sotto l'esperienza non cade; l'altro è il dedurre da un effetto che si sperimenta una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto che non si sperimenta.

Ora per tutti questi modi di dedurre de' fatti possono introdursi degli errori; e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo di nuovo lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Noi deduciamo così, come abbiamo detto nel capitolo secondo, la similitudine della qualità dalla similitudine de' soggetti. Ma questi soggetti si offrono a noi con modificazioni e circostanze, e non possiamo giammai vederli senza modificazioni e circostanze. Ora non tutte queste modificazioni e circostanze sono necessarie acciò esista la qualità in quistione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può esistere. Per determinare quali sieno le modificazioni e le circostanze accidentali all' esistenza della qualità, e quali essenziali alla stessa, noi non abbiamo, per quanto mi sembra, altro mezzo se non che quello dell' esperienza. Ora può per un'esperienza limitata ed insufficiente avvenire che noi riguardassimo alcune modificazioni e circostanze accidentali come essenziali, e come accidentali alcune modificazioni e circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d'uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempli.

Bevendo dell'acqua pura nella vasca di una fontana si estingue la mia sete. Supponendo che abbia per la prima volta fatto questa esperienza, posso io conoscere quali modificazioni e circostanze sieno necessarie, acciò l'acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Qui l'acqua si beve da me in una vasca; essa viene nella vasca da una fontana; per beverla io sono obbligato a rivolgere la bocca in giù su la superficie orizzontale dell'acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, sono esse necessarie all'estinzione della sete? Io ripeto l'esperienza con circostanze diverse: prendo dell'acqua in una coppa, e la bevo versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell'acqua, poichè questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa; e la circostanza della posizione del mio corpo quando la bevo. Io dunque istruito dalla esperienza riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo dell'acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronunciato il mio giudizio pria della seconda esperienza, riguardando come essenziali all' estinzione della sete le due circostanze di cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l'esempio proposto. Domando di nuovo: la circostanza di aver l'acqua che bevo l'origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei, riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza, prendendo dell'acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago, troverò che bevendola mi estingue ancora la sete, e riguarderò la circostanza dell' origine dell'acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio è nondimeno erroneo generalmente preso, ed un' esperienza più estesa lo correggerà. Per accidente prendo in una coppa dell'acqua del mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle che mi presenta l'acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi la circostanza dell'origine dell' acqua, che quest'acqua del mare estinguerà anch'ella la mia sete; ma bevendola troverò che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un'esperienza troppo limitata ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò che l'acqua piovana pura ha costantemente la qualità di estinguere la sete sia che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò che le acque originate dalla pioggia siano potabili: se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora:

se gusterò le gocce della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque che derivano dalle pioggie, dalle nevi sciolte e dalle brine, e giudicherò che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi hanno una comune origine nelle pioggie, nelle nevi, nelle brine. M' ingannerei pur tuttavia, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell' esperienza si perverrà dunque ad escludere ne' giudizii di fatto tutte le modificazioni e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle che sono essenziali, cioè necessarie per l' esistenza della qualità che si afferma di un dato soggetto. Così nell'esempio rapportato un'esperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguere la sete la circostanza che l'acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta, ecc.; che sia presa in un fiume, o in un pozzo, o in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardare come essenziale che l'acqua sia scevra de' principii salini e di altri che le tolgono la qualità di cui parliamo.

§ 65. Gli uomini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune associazioni accidentali. Queste specie di false deduzioni chiamansi dai logici il sofisma *cum hoc, ergo propter hoc: con questo, dunque da questo* o *per questo*. È accaduto il tremuoto quando il sole era ecclissato; l'ecclissi del sole è stata dunque la causa del tremuoto. Non vogliate credere esser pochi questi falsi raziocinii, e farsi di rado. Essi hanno inondato di errori ridicoli e nocevoli tutti i popoli, e non cessano tuttavia di essere l' infausta sorgente di errori funesti. Stimo assai utile il trattenervi un poco su questo importante soggetto.

Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi, o infelici: eglino si chiamavano tutti collo stesso nome, da ciò si conclude che la circostanza del nome influisce ne' vizii e nelle virtù degli uomini, non meno che su la loro felicità o infelicità. Questa influenza de' nomi su la vita viziosa o virtuosa, infelice o felice degli uomini, era creduta quasi universalmente fra i pagani, e si crede ancor tuttavia fra di noi. In Roma, quando si allestivano i soldati, si aveva la cura che il primo avesse un nome di buon augurio, come quello di Valerio, di Salvio, ecc. Fra di noi quanti non dicono: Il tal nome è fatale alla mia famiglia! Così si dice che il nome di *Enrico* è fatale ai re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro per non esporli al destino de' tre ultimi Enrici che son morti di una morte tragica. Intanto qual pensiere più ridicolo ed assurdo di questo con cui si giudica che per la ragione, che colui il quale battezza un bambino, muove la lingua in un certo modo da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all'età di quindici o sedici anni debba fare le tali azioni viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufragio che ruina un mercante, una infame cospirazione che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall' avere un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscienza le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini; e secondo la testimonianza de' sensi i mali fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto che produce la pronuncia di un vocabolo.

L' esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente può guarire de' mali colla forza materiale delle parole; e chi può mai collo stesso mezzo far del male a' suoi nemici? I vizii ed i mali non sono particolari agli individui che portano un tal nome; essi si trovano in altri individui. La virtù ed i beni si trovano ancora in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizii e di disgrazia.

Io approvo nulladimeno che possano esservi de'nomi, i quali in certe circostanze contribuiscano a' più grandi avvenimenti, sia perchè essi eccitano nell'anima di coloro che li portano certe grandi passioni; sia perchè la superstizione li fa prendere per degli augurii: e che il timore, o la speranza che si sparge in un' armata alla veduta di questi pretesi presagi, è ben sovente la ragione della vittoria. È utile di scegliere dei nomi illustri per eccitare coloro che li portano ad imitare la virtù di que' personaggi, dei quali risvegliano l'idea. Ma i nomi in questo caso non operano colla forza materiale, sono segni arbitrarii delle idee che eccitano. I grandi uomini di cui risvegliano la memoria, potevano avere un altro nome, e la loro grandezza fu interamente indipendente dal loro nome. Fu la loro grandezza che rese per la prima volta illustre un tal nome, non fu mica il nome che comunicò loro la grandezza.

Alla stessa sorgente di errori dee ridursi l'opinione su i giorni felici ed infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnato una battaglia, un tal giorno diviene per lui e per la sua nazione un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia, questo giorno diverrà per lui e per la sua nazione un giorno infelice. Tutti que-

sti raziociali son poggiati sul falso principio: *con questo, dunque per questo, o da questo.* Ma, malgrado la loro assurdità, essi non lasciano di essere ordinarii fra gli uomini. I pagani credevano che vi erano de'mesi e de'giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale: il 24 di febbraro negli anni bisestili era reputato al infelice, che Valentiniano essendo stato eletto imperatore, non osò di mostrarsi in pubblico per paura di incorrere la fatalità di questa giornata, sia che egli riguardo a questo punto fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi ad essere creduto sfortunato. Bodino, autore del sedicesimo secolo, dotato di molta letteratura, fu anche imbevuto di questo ridicolo errore. Ma non si trova forse che uno stesso giorno sia stato felice ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio alla testa d'un'armata romana sconfisse quella de' Parti lo stesso giorno, in cui Crasso, generale dei Romani, era stato ucciso, e la sua armata tagliata a pezzi da'Parti.

Si potrebbe scrivere un grosso volume su gli errori che derivano dal falso principio *con questo, dunque per questo, o da questo.* Fra questi errori ve ne sono de' molti nocevoli. Molti uomini associano alla credenza de' dommi della religione una vita scandalosa, ed un cuore crudele: gl'increduli da ciò deducono che la religione è contraria alla virtù: eglino si occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici per indi inferire che la religione è contraria alla felicità degli Stati (1). Ciò è appunto il sofisma: *con questo, dunque per questo o da questo.* La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere: ma non deriva mica da questa credenza. Un ateo, un materialista potrà fare delle azioni virtuose in sè stesse considerate, e serbare una condotta regolare; gl'increduli da ciò deducono che l'ateismo ed il materialismo menano alla virtù. È questo un sofisma. La vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall'ateismo, ma da altra causa, come per esempio da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall' amore della gloria e da altri motivi.

I logici riducono i due sofismi, di cui ho nel momento parlato, alla *fallacia di accidente.* Ma eglino non hanno posto una sufficiente diligenza nel classificare i nostri errori, risalendo alle sorgenti di questi. La fallacia di accidente consiste nel riguardare come essenziale ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale, e non influente nell'esistenza della qualità di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione è accidentale, o non influente nella mala vita degli uomini: come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l'errore dell'ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quella, *con questo, dunque per questo,* o *da questo* si riducono alla viziosa associazione, di cui ho nel momento parlato, e di cui ho mostrato l' origine nel § antecedente.

Nel § citato ho eziandio fatto vedere che si può cadere in errore, riguardando come accidentale, e non influente nell' esistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisca, e da cui la qualità dipende. Quando nell'affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto, un tale errore si chiama da' logici passare *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: passare *da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.*

Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcuna opinioni religiose false, associarle a'dommi veri della religione, e fare in forza delle stesse alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempi dedurre che l'influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l'errore di cui abbiamo nel momento parlato.

L' influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui che, credendo la vera religione, opera per essa accidentalmente o condizionatamente, non già assolutamente. Un tale uomo opera male, non perchè opera in forza dei veri dommi della religione, ma in forza de' falsi (1). Alcuni uomini associano alla vera filosofia alcuni errori perniciosi, ed agiscono in forza di questi: si può egli forse da ciò concludere che bisogna proscrivere lo studio della filosofia e delle scienze come pernicioso alla società? Gran Dio! preservate i governi da questi sofismi (2).

(1) Pur troppo in scorno del buon senso suona anche troppo spesso sul labbro di molti l'empia sentenza di Lucrezio: *Tantum religio potuit suadere malorum.* E non si vede, o non si vuol vedere che l'abuso e il disprezzo di questa figlia augusta del cielo, è ciò che reca incalcolabili mali.

(1) Anzi se operasse in forza dei veri dogmi e precetti della vera religione opererebbe bene.

(2) Concedo che non bisogna mai attribuire ad una cosa che è buona i mali cagionati dall'abuso di essa, e giudicarla cattiva. Ma per la sciagura dei tempi, per la prava inclinazione della razza umana ad ogni sorta di abuso, talora sarebbe prudente consiglio se non proscrivere, almeno limitare, o meglio, dirigere con gran cautela certe occupazioni, certe invenzioni, ecc., che senza le debite avvertenze potrebbero divenire armi in mano di

§ 66. L'altro modo di dedurre le cose esistenti, cioè di conoscere per mezzo del raziocinio l'esistenza di alcune cose, consiste nel dedurre da un effetto che si sperimenta una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto che non si sperimenta. L'esistenze dedotte son poi di due specie: alcune possono divenire oggetto di esperienza, altre non possono divenirlo. Abbiamo nel capitolo secondo e nel terzo spiegato abbastanza queste dottrine. Ora dobbiamo esaminare come per queste varie maniere di dedurre si generano gli errori.

La congiunzione fra la causa e l'effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee esser costante: or avviene per un'esperienza limitata ed insufficiente che da una congiunzione incostante si deduca che una sia causa d'un'altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici: *post hoc, ergo propter hoc: dopo di questo, dunque per questo*, o *da questo*. Alcune volte, dopo l'apparizione di una cometa, sono avvenuti alcuni avvenimenti funesti, come la peste, la fame e la guerra, o la morte di un principe; da ciò si è concluso che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità: che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti, e morti di principi dopo qualche cometa, tali cose non accadono in tutti i luoghi, ed inoltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall'altro canto questi effetti sono sì generali e comuni, che è difficile che non succedano in ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro che vann predicendo che la tal cometa minacci a qualche grande la morte, non arrischian troppo.

Gli antichi Romani non cominciavano alcuna affare senza consultare gli Dei per mezzo degli auspizii per sapere se l'intrapresa fosse felice, o infelice: eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presagio: se ricusavano il mangiare, il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano che l'auspizio fosse favorevole, facevan prima i polli digiunare, i quali non mancavano dopo di gittarsi con avidità sopra il grano che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l'augurio funesto, usavano prima l'attenzione di fare che i polli fossero ben pasciuti, e così era naturale che ricusassero il cibo che loro poi si presentava. A' tempi della prima guerra punica il console Claudio, prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspizii, vennegli raccontato che i polli non volevano mangiare. Il console ordinò che, poichè non volevano mangiare, fossero gittati nel mare per farli bevere: avvenne che i Romani perderono la battaglia, e si conchiuse che ciò avvenne perchè i polli non mangiarono. Gli storici osservano che i Cartaginesi avevano migliori vascelli, e rematori più abili di quelli de' Romani; eglino aggiungono che i Cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un'altra parte il rimorso che il disprezzo della religione ispirava ai soldati abbattè il loro coraggio, credendo eglino di combattere contro gli Dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contro i Cartaginesi.

Ma se due fatti sono certamente l'uno al seguito dell'altro, si può egli legittimamente conchiudere che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l'effetto?

Un tal segno, che i seguaci della dottrina di Hume su la causalità pongono solamente per la conoscenza delle cause e degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell'una su l'orizzonte è costantemente seguita dalla nascita dell'altra, intanto niuno inferisce che il moto della prima sia la causa del moto della seconda o che il moto della seconda sia l'effetto del moto della prima: se in un vaso di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l'acqua scorre per il foro del vaso. Questi fatti esistono costantemente l'uno al seguito dell'altro, intanto niuno pensa che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell'acqua; se recido il cordone che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade: qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e le tenebre sono due fatti costantemente l'uno al seguito dell'altro; ma niun uomo di buon senso giammai ha chiamato uno di essi causa dell'altro. Dite lo stesso del caldo e del freddo che si succedono nella natura, dell'innalzamento e dell'abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura che sono costantemente l'uno al seguito dell'altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque per non ingannarci nell'investigazione delle cause e degli effetti? Ecco un importante problema da risolvere. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare che l'uno sia la

un pazzo. Non amo esemplificare la proposizione, e solo aggiungerò che quando il bene che si può ricavare dall'uso di qualche cosa è dubbio, remoto, di non grande entità, e l'abuso è frequente, prossimo, palese e tale che porta a gravissimo danno, allora o si deve inibire la cosa o modificare almeno, come il medico inibisce o dà con moderazione all'infermo un cibo che è buono per tutti, ma che è dannoso per chi si trova in istato di malattia.

causa e l'altro l'effetto; ma la cognizione filosofica delle cause richiede dippiù: ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l'effetto in modo da potersi spiegare l'effetto per la causa; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile, e non differirebbe da una storia in cui i fatti si narrano senza alcuna connessione. Egli è vero che noi non possiamo risalire sino ai primi principii delle cose; ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questi legare una gran moltitudine di altri fatti, e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura. La comunicazione del moto, a cagione di esempio per mezzo dell'impulso, è un fatto primitivo e costante nella natura materiale; per la legittimità de' nostri giudizii dunque su le cause naturali può stabilirsi il seguente principio; *quando colla presenza di un corpo si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell'impulso del primo sul secondo, si dee riguardar quel corpo agente come causa del cambiamento che si osserva nell'altro corpo, e questo cambiamento come effetto.*

Con tal principio la fisica diviene una scienza e si allontanano dalla natura quelle cause chimeriche che la superstizione e l'ignoranza dei popoli hanno immaginato. Eccone un esempio: il fuoco posto in vicinanza della neve lo liquefà: questi due fatti, cioè quello della vicinanza del fuoco alla neve, e la liquefazione di questa, si osservano costantemente insieme. Inoltre la liquefazione può spiegarsi per mezzo dell'impulso del *calorico* su i corpi che si liquefanno: questo agente poderoso della natura, internandosi negli interstizii delle particelle della neve, diminuisce la loro coerenza; e costituisce perciò la neve in uno stato di liquido. Se in tale stato viene maggiormente incalzata dal *calorico*, questo volatizza le particelle della neve divenuta acqua, e le innalza nel seno dell'atmosfera in istato di vapore. Ecco il mezzo di acquistare la conoscenza delle vere cause.

L'errore popolare dell'influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce, non solamente per la incostante unione di questi mali coll'apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l'impulso delle comete su la terra. La guerra non dipende dall'impulso meccanico de' corpi, ma dalla libera volontà degli uomini; l'attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre lo spazio per cui s'innalzano i vapori, e l'esalazioni della terra non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi che l'atmosfera delle comete si stenda a mille milioni di leghe? Le comete inviano solamente su la terra per riflessione i raggi della luce che ricevono dal sole; e l'azione della luce è sì debole relativamente a noi, che una lampada accesa in mezzo di una campagna rischiara e riscalda l'aria dintorno più di quello che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre per mezzo dell'impulso gli avvenimenti che l'opinione popolare loro attribuisce. Ma per alcuni effetti fisici mi sembra non potersi escludere l'attrazione delle comete.

§ 67. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell'attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impulso. Intendendo *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un altro, l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignorano la causa. Prendete in mano una pietra, o un pezzo di metallo, e sforzatevi di romperlo, cioè di separare le sue parti l'una dall'altra, il vostro sforzo riuscirà vano; o se pure avrà il suo effetto, vi costerà grandissima fatica. Ciò fa vedere che le particelle, ond'è composta la pietra, il metallo, tengonsi unite l'una all'altra; ad un tal fenomeno si dà il nome di attrazione. Ma qual è la causa di quest'attrazione? io l'ignoro. Osservate che qui l'attrazione si manifesta nel contatto. Prendete un pane di zucchero, una spugna, un pezzo di midollo di pane, o altra cosa somigliante; e fate che una delle loro estremità venga tuffata nell'acqua; vedrete che l'acqua, innalzandosi sensibilmente, andrà ad umettare le parti che sono molto al di sopra del suo naturale livello. I fatti dimostrano dunque che vi ha un'attrazione anche al di là del contatto, ed in una certa distanza vicina al contatto.

Siccome le piccole particelle della materia si attraggono nel contatto: così osservasi coll'esperienza che i gran massi di materia, di cui si compone l'universo, si attraggono scambievolmente a distanze assai considerabili. Questa è quella che dicesi *attrazione di gravità*, o *gravitazione*, la quale si osserva in tutti i pianeti primarii verso il sole, e ne' pianeti secondarii verso i primarii. Parlando della nostra terra vediamo che i corpi non sostenuti cadono, e si muovono verso il centro della terra; e che i varii popoli, ugualmente che le loro abitazioni, e tutti quelli altri corpi che hanno per appoggio la sua superficie, mantengonsi fermi ne' loro siti, sì al di sotto, che al di sopra, ed all'intorno della medesima, senza esserne violentemente sbalzati via in forza del suo moto di rotazione. Ora qual è mai la causa di un tal moto naturale de' corpi terrestri? cioè qual è la causa della gravità? Noi la ignoriamo.

Se la caduta de' corpi pesanti, dice d'Alembert, non è un effetto dell'impulso, essa non può

essere se non che la sequela di una volontà immediata, e particolare del Creatore, e senza questa volontà espressa, un corpo collocato nell'aria, vi resterebbe in riposo. La moltitudine degli uomini, continua d'Alembert, assuefatta a veder cadere un corpo, tosto che non è sostenuto, crede che questa sola ragione basti per obbligare un corpo a discendere. Ma egli è facile di distruggere questo pregiudizio per mezzo di una ragione molto semplice. Supponghiamo un corpo collocato su di una tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, nulla essendovi che l'impedisca? Perchè non si muove di basso in alto, nulla impedendolo a muoversi in questa direzione? Perchè finalmente si muove esso dall'alto in basso in preferenza di qualunque altra direzione? Non è dunque senza ragione la sorpresa de' filosofi nel veder cadere una pietra, e questo fenomeno sì comune è in effetto uno de' più sorprendenti che la natura ci presenti.

L'immortale Newton non si è mai spiegato chiaramente su la natura dell' attrazione. Egli non nega che essa possa essere l'effetto della impulsione. Ma, dice d'Alembert, ciò che sembra svelare pienamente il modo di pensare di Newton si è che egli ha consentito d'imprimersi, alla fine della seconda edizione de' suoi principii, la famosa prefazione in cui Cotes, suo discepolo, dice espressamente che l'attrazione è una proprietà così essenziale alla materia, come l'impenetrabilità e l'estensione; asserzione che ci sembra troppo precipitata. Perchè l'attrazione potrebbe essere una proprietà *primordiale*, un principio generale di moto nella natura, senza essere perciò una proprietà *essenziale* della materia. Tosto che concepiamo un corpo, lo concepiamo esteso, impenetrabile, divisibile e mobile; ma non concepiamo necessariamente che esso agisca su di un altro corpo. L'attrazione se è tale, quale la concepiscono gli attrazionarii decisi, non può aver per causa se non che la volontà dell'Essere Supremo, il quale ha voluto che i corpi agissero gli uni su gli altri tanto nella distanza, che nel contatto.

Queste riflessioni di d'Alembert mi sembrano giuste. Checchè ne sia di ciò, l'attrazione come un fatto primitivo della natura, di cui ignoriamo la causa, è incontrastabile: ed in questo senso può entrare come un principio fisico nella spiegazione de' fenomeni.

Ecco dunque le diverse opinioni de' filosofi su l'attrazione: 1.° l'attrazione è una proprietà essenziale della materia; 2.° l'attrazione non può essere una proprietà essenziale della materia, poichè l'azione in distanza è impossibile; come agirebbe un corpo in distanza su di un altro, in cui non manderebbe alcun corpuscolo, nè lo toccherebbe? 3.° l'attrazione non può essere nè una proprietà essenziale della materia, nè un effetto dell'impulso; essa è una legge della natura, la quale ha immediatamente per causa la volontà di Dio; 4.° l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa; è questa l'opinione che adotto.

E notate che non solamente ignoriamo la causa dell' attrazione; ma eziandio ignoriamo la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura. Chi mai, per esempio, conosce la causa del moto dell' elasticità? Vi sono de' corpi i quali cambiando di figura nell' atto dell' urto, la ripigliano tosto, poichè le loro parti ritornano nel luogo primiero. Facciasi cadere dall' alto una palla d'avorio, oppur di acciaio temperato su di un piano di marmo od anche di acciaio ben levigato e fermo, unto leggermente di olio. Tosto che la palla ne sarà stata ribalzata troverassi sul piano una impressione di alcune linee in diametro, che darà chiaro argomento di essersi la palla schiacciata nell'atto della percossa, non potendo altrimenti la sfera toccare il piano che in un punto solo. Or qual è mai la causa che produce il moto, col quale la palla schiacciata, rimettendo le sue parti nel suo primiero sito, riprende tosto la sua primiera figura? Se vogliamo essere di buona fede dobbiamo confessare d'ignorarla.

§ 68. Non solamente c'inganniamo, adducendo per causa di un effetto ciò che alcune volte ha preceduto; ma l'ignoranza delle vere cagioni delle cose fa sì, che gli uomini volendo addurre la causa che ignorano, ne adducono una chimerica. Alcuni filosofi, per esempio, credevano che i vasi scoppiano nel congelarsi dell'acqua di cui son ripieni, perchè l'acqua allora si restringe, e lascia del vôto che la natura abborre. Un' esperienza più estesa ha fatto conoscere che l'effetto si dee ad una causa contraria; si sa che l'acqua agghiacciando occupa uno spazio maggiore di quello che occupava prima della congelazione; i vasi dunque scoppiano per l'espansione dell' acqua nell' atto della congelazione. Ed osservate che qui non solamente il fatto dell'espansione dell'acqua nella congelazione è attestato dall'esperienza, ma eziandio lo scoppiamento de' vasi è spiegabile per mezzo dell' espansione enunciata: laddove non solamente il restringimento dell'acqua nella congelazione non è attestato dall'esperienza, ed è affatto immaginario, ma non si vede alcuna relazione fra lo stringimento enunciato, e lo scoppiamento de' vasi.

Molte volte, quando vediamo un effetto la cui ragione ci è ignota, c'inganniamo pensando di

averla scoverta, quando uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*, il qual vocabolo non imprime nel nostro spirito altra conoscenza se non che questo effetto ha qualche cagione, la quale ora sappiamo tanto, quanto prima di avere ritrovato questo stesso vocabolo. Così, per cagion d'esempio, noi non sappiamo la vera causa dell'attrazione; intanto se taluno, sdegnando di confessare la propria ignoranza, dicesse che la causa dell'attrazione è la forza attrattrice della materia, che cosa egli fa, se non che pronunciare de'vocaboli, restando tuttavia nella ignoranza della vera causa dell'attrazione? Il vocabolo di *forza* indica la causa di un effetto; dire dunque che la forza attrattrice è la causa dell'attrazione, è lo stesso che dire, la causa dell'attrazione è la causa attrattrice; è lo stesso che dire, la causa dell'attrazione è la causa dell'attrazione. Quando dunque crediamo di avere l'idea della causa di un dato effetto, associando all'idea generale di causa la stessa idea dell'effetto, siamo nell'illusione. Perchè, si domanda da'curiosi, l'oppio produce il sonno e calma i dolori? Perchè, si risponde da'pretesi dotti, ha esso una *virtù soporifera;* con questa risposta si dice: l'oppio ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori, perchè ha la qualità di produrre il sonno e di calmare i dolori; oh! quante volte i filosofi pronunciando un vocabolo, invece di confessare la propria ignoranza, danno ad intendere di penetrare i misteri della natura!

Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l'uno per mezzo dell'altro in un modo chiaro ed intelligibile, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo di cui s'ignora la causa, piuttosto che addurre delle cagioni immaginarie, che l'esperienza non somministra, o di pronunciare de'vocaboli che ci presentino un'idea illusoria della cagione che si cerca.

Spesso cercando la causa di un effetto chimerico, si dee addurre per causa o ciò che non esiste, o ciò che non può essere causa dell'effetto chimerico che si suppone. Così se taluno volesse cercare la causa del ristringimento dell'acqua nell'atto della congelazione, dovrebbe ottenere un risultamento erroneo della sua investigazione.

§ 69. Quando da un effetto sperimentale si deduce l'esistenza di una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza, le dispute de'filosofi divengono interminabili; poichè manca il mezzo perentorio del fatto per deciderle; e ciascuno rimane fermo nella propria opinione.

Vi ho detto che lo spirito degli altri uomini, ed i loro interni pensieri non sono oggetti di esperienza, nè possono giammai divenirlo; intanto dall'esperienza di corpi simili al nostro, i quali hanno de'moti simili a' nostri, deduciamo esser tali corpi animati da spiriti simili ai nostro. Fin qui non si trovano dispute fra i filosofi. Ma questo argomento di analogia è fondato sul rapporto d'identità, e l'identità può essere fra due cose maggiore o minore; l'identità fra due individui della stessa specie è maggiore di quella che si ritrova fra due individui di diversa spezie, ma dello stesso genere. Così l'identità fra me ed un altro uomo è maggiore di quella che passa fra me ed un cane. Ora si domanda: *sino a qual grado d'identità l'analogia è un argomento certo?* Qui cominciano le dispute dei filosofi ed ha luogo l'errore. Si cade in errore o restringendo troppo l'argomento di analogia, riguardando alcune circostanze e determinazioni accidentali dell'effetto di cui si cerca la causa, come essenziali per l'esistenza della causa; o pure si cade in errore dando troppa estensione all'analogia. Rendiamo chiare con esempii queste due sorgenti di errori,

Io vedo il corpo di un uomo, questo corpo è simile al mio; vedo il corpo di un cane, esso è simile al mio; ma la similitudine del primo è maggiore di quella del secondo. Gli anatomici dividono il corpo umano in capo, tronco e articoli. Il tronco è situato in posizione verticale. Il capo è nella stessa direzione del tronco. Gli articoli, cioè le gambe e le braccia, hanno diverso uso; le gambe servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro: le braccia fornite delle mani servono a tutte le arti meccaniche: esse son poste da' lati del tronco. Questa figura del corpo umano è in tutti gli uomini la stessa. Paragonando ora il corpo umano a quello del cane, trovo in queste tre parti una differenza notabile. Il tronco del cane ha una posizione orizontale, quello dell'uomo ha, come abbiamo detto, una posizione verticale. Il capo del cane è situato in una direzione che forma angolo col tronco, e che va da su in giù, laddove quello dell'uomo è situato nella stessa direzione del tronco, e va da giù in su. Gli articoli del cane sono di un sol modo, cioè son gambe solamente, le quali servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro; e l'uomo ha oltre delle gambe anche le mani. La similitudine che passa fra il mio corpo e quello di un altro individuo a cui do il nome di uomo, è dunque maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo di un cane. Vedendo un uomo che alla presenza di una fonte di limpida acqua corre a bere, giudico legittimamente che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova

la sensazione della sete; vedendo un cane che alla presenza della stessa fonte corre a bere, ho io un motivo legittimo di giudicare che esso è animato da un'anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta, e cessa in esso la sensazione molesta? I filosofi generalmente credono che qui l'analogia ci autorizza ad attribuire un'anima sensitiva al cane; i cartesiani nondimeno pensano altrimenti: eglino credono che le bestie sieno semplici macchine incapaci di sensazioni; e che per solo meccanismo eseguono i moti che noi vediamo in esse. Questo sentimento mi sembra falso. In primo luogo esaminiamo i motivi che m'inducono a credere che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio: 1.° io vedo un corpo simile al mio; 2.° vedo un moto simile a quello che io fo, quando son affetto dalla sensazione della sete; vale a dire un moto che non mi sembra comunicato, ma spontaneo: 3.° vedo che dopo aver bevuto una certa quantità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; 4.° vedo che egli beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo, come, per cagion di esempio, dopo di aver mangiato cibi secchi e salsi, in giorni caldi, ecc. Esaminiamo ora se ho gli stessi motivi per fare lo stesso giudizio sul cane: 1.° il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo e quello di un altro uomo; 2.° io vedo nel cane un moto simile a quello che io fo, vale a dire, che mi sembra non comunicato, ma spontaneo; 3.° vedo che esso, dopo d'aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere; 4.° vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare che il cane ha la sensazione della sete, di quelli che ho di giudicare che un altro uomo sia affetto dalla stessa sensazione, all'infuori nondimeno di una similitudine che scorgo fra il mio corpo ed il corpo di un altro uomo, maggiore di quella che scorgo fra il mio corpo e quella del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l'esistenza della sensazione nel cane? Se l'esistenza della sensazione del cane fosse una cosa sperimentale, l'esperienza deciderebbe tosto la quistione, e mi farebbe conoscere, come nell'esempio dell'acqua recato di sopra al paragrafo 64, se questa maggior similitudine si debbe riporre fra le circostanze essenziali all'esistenza della sensazione, o pure fra le circostanze accidentali. Ma in mancanza di questa esperienza io fo uso di altre esperienze. Queste mi mostrano, 1.° che il cane viene a me, pronunciando il vocabolo con cui ho destinato di nominarlo; 2.° che esso segue la belva e trova la sua tana facendo uso delle narici; 3.° che rivedendomi dopo qualche tempo fa de' moti di tripudio: 4.° che se io alzo il bastone per bastonarlo, esso grida e fugge. Ora tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del semplice meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione: essi provano dunque l'esistenza delle sensazioni nel cane: Il cane viene, pronunciando io il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi che lo spingono a muoversi verso di me. L'esalazioni del corpo della belva colpendo le narici del cane, destano nell'anima di questo animale alcune sensazioni di odore, colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè sperimenta il sentimento che nella Psicologia abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane vedendo che io alzo il bastone, grida e fugge, perchè coll'idea del bastone si associa il fantasma del colpo altre volte vibrato, e con questo quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque coll'esistenza di un'anima sensitiva nel cane; e non si possono spiegare senza quest'anima. Le bestie son dunque dotate di un'anima sensitiva, e la dottrina cartesiana su di questo punto è falsa. Questi filosofi commettono qui il sofisma, di cui abbiamo parlato di sopra: *con questo, dunque per questo:* eglino riguardano come essenziale all'esistenza dell'anima sensitiva la forma umana nel corpo; laddove il raziocinio fondato su l'analogia de' fatti della natura ci obbliga a riguardar questa forma umana come accidentale all'esistenza della sensazione. Le scimie rassomigliano all'uomo nella forma del corpo; da questo fatto segue, che giudicandosi dalla forma del corpo, i cartesiani han torto di rifiutare alle scimie un'anima sensitiva. Qui l'analogia non soffre eccezione. I cartesiani si appiglierebbero forse al partito di concedere un'anima sensitiva alle scimie, e di negarla alle altre bestie? ma su di qual altro fondamento potrebbero ciò fare, fuori d'un dommatismo che la sana filosofia rigetta?

I filosofi che qui combattiamo per ispiegare per mezzo del solo meccanismo le azioni dei bruti ricorrono all'onnipotenza divina. Iddio, eglino dicono, può certamente muovere i corpi degli animali nel modo in cui li vediamo muoversi senza prendere occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell'anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli animali son dunque semplici automi. Ma quando per ispiegare i fatti della natura si entra temerario nel gabinetto della Divinità, si dà sospetto d'ignoranza e d'orgoglio. Iddio,

io replico a costoro, può certamente muovere nel modo in cui il vediamo muoversi i corpi umani senza prendere occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell' anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli altri uomini che vediamo son dunque semplici automi. Se questa illazione displace ai cartesiani, io non so certamente come possano evitarla, se non che con alcune vane cavillazioni, che il dommatismo facilmente suggerisce loro. I filosofi, de' quali parliamo, tornano ad insistere, e ragionano così: se ne' bruti vi fosse un principio sensitivo, seguirebbe che gli stessi senza essere rei di alcuna colpa, sarebbero soggetti ad innumerabili dolori, e sarebbero vessati dalla sete, dalla fame, da' morbi, dalle ferite; e ciò senza la speranza di una vita migliore; poichè si ammette da' filosofi, che sostengono l' anima sensitiva de' bruti, che questa perisce colla morte del corpo. Ora una tale supposizione ripugna alla bontà e giustizia di Dio: i bruti son dunque semplici automi.

L' officina, in cui i cartesiani fabbricano tutti i loro argomenti, è sempre la stessa, cioè la profondità de' consigli di Dio. Siccome questa è coperta di una densa caligine, così è facile di prevalersene per sostenere qualunque chimera; ma ella è mai una buona logica, per rischiarare e risolvere una quistione che ha qualche oscurità, ricorrere ad una quistione molto più oscura, e che si dee riguardare insolubile? Iddio, dico a' cartesiani, poteva impedire il male? lo poteva, eglino rispondono; intanto l' ha permesso; ditemi dunque perchè Dio ha permesso il male, ed io vi dirò perchè i bruti son soggetti al dolore. Inoltre i bruti non sono miserabili, come pretendono gli avversarii. I patimenti delle bestie non rassomigliano a' nostri. Le bestie ignorono un gran numero de' nostri mali; non godendo mica de' piaceri che la ragione ci procura, esse non ne soffrono le pene. Inoltre le percezioni delle bestie essendo racchiuse nel punto indivisibile del presente, le bestie soffrono perciò molto meno di noi per le percezioni dello stesso genere; perchè l' impazienza ed il timore dell' avvenire non inaspriscono i loro mali. Finalmente la loro anima essendo semplice, poichè la materia è incapace di sentire, è ancora indestruttibile; il piccol numero de' mali che le bestie soffrono, è dunque un nulla in paragone de' beni che la Provvidenza benefica loro comparte (1). Quando l'autore degli elementi filosofici ad uso del seminario di Lione, scriveva che gli avversarii del domma cartesiano ammettono la distruzione dell' anima de' bruti, aveva egli presente la palingenesia filosofica di Bonnet? Le sostanze di questo mondo tutte sono incorporee. Se dunque i primi elementi metafisici del lume e del fuoco sono da aversi per semplici, perchè non sarebbero semplici le anime delle bestie? ma se son semplici sono inannichilabili, come sono inannichilabili i componenti primitivi de' corpi. La natura come non crea niente dal niente, così non torna niente nel niente. Il P. Calmet nel dizionario biblico, articolo *anima*, ha sostenuto apertamente questa dottrina, e Calmet era un gran teologo; credeva dunque che il domma della semplicità e dell' indestruttibilità dell' anima de' bruti non offende in menoma parte la vera religione.

Conchiudiamo. L'analogia ci obbliga ad ammettere l'esistenza di un principio semplice sensitivo ne' bruti. I cartesiani negando questa verità, ristringono arbitrariamente l' argomento di analogia: eglino cadono qui nel sofisma *con questo, dunque per questo;* poichè riguardano come essenziale alla esistenza della sensazione la forma umana nel corpo, laddove l'analogia ci obbliga a riguardarla come accidentale.

§ 70. Ma si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l' analogia. Abbiamo veduto che questa ci mena ad attribuire all'animo brutale le stesse facoltà di cui è adorna l'anima ragionevole? Elvezio avendo per un errore principale in filosofia ridotto tutte le facoltà dello spirito umano alla sola sensibilità, ha eziandio per un altro riguardo cercato di ribassare l' uomo alla condizione de' bruti. Secondo questo materialista la cagione dell' inferiorità di ciò che chiamasi anima degli animali, dipende solamente dal fisico, cioè dall' organizzazione del corpo (1). Un tal pensa-

(1) Dall' essere semplice l' anima de' bruti, e quindi di natura sua indestruttibile, non ne viene di legittima conseguenza che Dio non possa annientarla, tostochè ha servito al fine per cui la creava. Alcuni filosofi vorrebbero per l' anima de'bruti una *metempsicosi*, cioè passaggio da un corpo ad un oltro. Meglio è, secondo me, il dire che niente ne sappiamo, qualora non piaccia attenersi a quello che ho accennato, cioè che Dio le annienti appena non possono più animare il corpo o cui furono unite. Non essendo meritevoli nè di premio nè di pena dopo la morte, o non avendo una tendenza da soddisfare, quale è quella di una felicità indefinita come è nell' uomo, sembra che altro per loro non resti. Credo opportuno qui riferire un argomento contro i cartesiani, che vorrebbero i moti del bruto corrispondente a quel d'un automa, e prodotti immediatamente da Dio. Se ciò fosse, quando io minaccio col bastone un cane o un gatto, ecc. senza intenzione di scaricare il colpo, perchè Dio li fa fuggire, come quando vuol preservarli dalla distruzione che porterebbero i colpi dati realmente?

(1) Egli fa dipendere particolarmente la superiorità dell' anima nostra dalle mani che così bene si piegano. Se ciò fosse, un monco *a nativitate* dovrebbe esser limitato nelle facoltà intellettuali, come un cavallo o un asino!!

mento è falso. Facciamo il paragone delle facoltà dell'uomo con quelle che l'analogia ci autorizza a supporre negli animali bruti. Abbiamo veduto nel § antecedente che l'analogia ci obbliga ad ammettere ne' bruti la sensibilità, la coscienza, l'immaginazione. Abbiamo detto nella Psicologia che l'immaginazione richiede un principio di analisi o di attenzione, e che questo principio ha la sua origine nell'azione degli oggetti esterni. Fra tanti oggetti che colpiscono l'anima dell'animale bruto, alcuni son piacevoli: questi traggono a sè necessariamente e concentrano in essi l'attività sensibile dell'animale. Per dare un nome a questa attività io la chiamo *spontaneità*, per distinguerla dalla volontà dell'essere ragionevole, la quale, come diremo, è di un ordine superiore. Ecco dunque nell'ordine del tempo la serie delle modificazioni che nascono dalle facoltà dell'anima brutale: 1.° sensazione e coscienza; 2.° piacere e desiderio; 3.° attenzione sensibile, spontanea, ma necessaria, e non elettiva; 4.° immaginazione. I bruti son dunque dotati di sensibilità, di coscienza, di desiderio, di spontaneità, d'attenzione sensibile e d'immaginazione.

Per mezzo della legge dell'immaginazione si spiega il riconoscimento, e perciò la memoria: e si spiegano eziandio tutti gli altri fatti alla memoria relativi, come abbiamo detto nella Psicologia. Noi abbiamo distinto la *generalizzazione meccanica* dalla generalizzazione volontaria e meditata; come abbiamo distinto il sentimento dell'*aspettazione del futuro simile al passato* dal raziocinio, con cui dal presente si deduce un futuro simile al passato. I primi due fatti gli abbiamo spiegati per mezzo della legge dell'associazione delle idee. Da ciò segue che ne' bruti possono aver luogo la generalizzazione meccanica ed il sentimento del futuro simile al passato. Se alzate un bastone in atto di battere il cane, questo animale manda fuori un grido e fugge. Il cane essendo provveduto di sensibilità vede il bastone; essendo provveduto d'immaginazione, la quale riproduce le idee secondo la nota legge di associazione, immagina tutti gli altri atti dell'alzamento di un bastone altre volte percepiti: la coscienza di questi fantasmi è la *generalizzazione meccanica*: con questi fantasmi si associano quelli de' colpi, e con questi quelli de' dolori sentiti. L'attenzione sensibile del cane essendo diretta al bastone presente, fa obbliare i primi fantasmi degli alzamenti di un bastone; i fantasmi in conseguenza de' colpi e de' dolori futuri si associano all'idea sensibile del bastone presente, e la coscienza di questa associazione costituisce nel cane il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato: un tal sentimento essendo spiacevole, produce l'avversione o il desiderio di fuggire e determina alla fuga la spontaneità del cane. Ecco come in questo fatto sono in giuoco tutte le facoltà di cui abbiamo parlato.

Ma l'attenzione sensibile, di cui crediamo fornita l'anima brutale, è necessaria, e dipendente dall'azione degli oggetti; laddove nell'uomo abbiamo riconosciuto una facoltà di deliberare e di scegliere, e due facoltà meditative, una di analisi ed un'altra di sintesi, dirette dalla volontà che delibera e sceglie. Ora il fatto rapportato del cane non ci autorizza a supporre esser esso dotato di tali facoltà. L'uomo dunque s'innalza su gli animali bruti per le seguenti facoltà: 1.° l'uomo è dotato di volontà, la quale delibera e sceglie, e la quale esercita ancora una certa influenza su i proprii pensieri; ed i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere e dal dolore; 2.° l'uomo ha una facoltà volontaria di analisi, in forza della quale egli può col pensiere preparare una parte da un tutto, a cui è naturalmente unita; una modificazione dal soggetto, ed un soggetto dalla modificazione: il bruto non può fare queste decomposizioni: esso è limitato all'attenzione necessaria: per esempio, molestato dalla fame il cane, vedendo un pezzo di pane, concentra in esso necessariamente la sua attività; ma egli non astrae; e non ha perciò idee generali; 3.° l'uomo è dotato della facoltà volontaria di sintesi: questa sintesi, come abbiamo spiegato nella Psicologia, è o reale, o ideale, o immaginativa civile, o immaginativa poetica. Per la sintesi l'uomo forma de' giudizii, de' raziocinii, e de' discorsi legati, delle scienze finalmente; nulla di ciò si trova nel bruto; esso non è capace di altra sintesi, se non che della sintesi necessaria pell'associazione delle idee, su la quale non esercita alcun impero; laddove l'uomo può far deviare la serie naturale dei fantasmi.

Mi si dirà: su di qual fondamento stabilite voi la distinzione, di cui parlate, fra l'animale ragionevole e l'animale bruto? In primo luogo, io rispondo, non debbonsi ammettere negli animali, se non che quelle facoltà che ci sono manifestate dalle loro operazioni. Ora le loro operazioni non ci dànno alcun indizio delle facoltà meditative; non abbiamo dunque alcun motivo di ammetterle nella loro anima. Tutte le operazioni de' bruti, le quali sembrano denotare un raziocinio, sono l'effetto della legge dell'associazione delle idee; e noi stessi facciamo quasi tutte le nostre operazioni giornaliere in forza di questa legge, non già in forza di un razio-

cinio: così quando alla veduta di un corpo che cade, e che potrebbe nuocerci, noi fuggiamo, ciò avviene, perchè all'idea del corpo che cade, si associa il fantasma della percossa, ed indi quello del dolore; perciò noi fuggiamo in forza di un istinto spiegabile colla legge dell'associazione delle idee. E per ritornare a'bruti: allora che il cane, mangiando lo pernice uccisa dal cacciatore, è stato battuto dal padrone, e per tal ragione si astiene in seguito dal mangiarla; una tala operazione non è l'effetto del raziocinio, nè della deliberazione, ma dell'associazione delle idee: coll'idea della pernice uccisa si associa il fantasma di averla mangiata, e con questo si associa quello del dolore sentito, e nasce l'avversione, e perciò il cane non mangia la pernice uccisa. Quando il gatto, vedendo il topo in una distanza in cui gli può sfuggire, si astiene di avventarvisi, ciò non avviene in seguito di un raziocinio e di una deliberazione; ma ciò avviene, perchè colla percezione del topo in quella distanza non si associa il fantasma della presa di questo, come si associa quando il topo si trova nella giusta distanza a poter esser preso dal gatto (1). Gli animali bruti possono aver l'uso delle cose senza comprenderlo; e l'uomo stesso può servirsi delle cose, senza esservi determinato dalle ragioni finali, ma per un istinto prodotto dall'associazione de' fantasmi. Così può supporsi che gli animali mangino senza pensare che ciò serve per mantenere la propria esistenza; che essi uniscano i loro sessi senza pensare che ciò serva per propagare la loro specie; che servano l'uomo senza avere alcuna idea de' servizii che gli rendono, in un vocabolo può benissimo supporsi, che nell'universalità delle azioni degli animali bruti, non ve ne sia alcuna che essi facciano con conoscenza di causa.

In secondo luogo dico che l'analogia ci obbliga a riguardare gli animali bruti come privi delle facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Gli animali bruti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in sè medesimi. È questo un fatto, di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio de' suoni articolati. Ora ciò non avviene per mancanza di organi atti al linguaggio dei suoni articolati; poichè i pappagalli e le scimie pronunciano de' vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragiona dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Il linguaggio della parola, come abbiamo detto, suppone tanto in colui che parla, che in colui il quale intende, l'uso delle facoltà meditative di analisi e di sintesi. I bruti essendo privi di queste facoltà, non possono per tal ragione godere del linguaggio della parola. E qui fa d'uopo osservare che i segni naturali de'suoni inarticolati non decompongono il pensiere nei suoi elementi; quando l'animale con un grido esprime il sentimento del dolore, un tal grido non offre la decomposizione e ricomposizione del sentimento come l'offre la proposizione: *io sento dolore.* La proposizione esprime dunque un atto di analisi ed un altro di sintesi del sentimento; laddove il grido esprime il sentimento stesso. La facoltà elettiva, quella di analisi e quella di sintesi, facoltà tutte che si trovano nell'animale ragionevole, e che non si trovano nell'animale bruto, costituiscono dunque la superiorità dello spirito del primo su l'anima del secondo; ed il pensamento di Elvezio è perciò falso (1).

Il conte Tracy ha veduto in parte la differenza di cui parliamo. Niun gesto, egli dice nel capitolo primo della sua grammatica, e niun grido degli animali, anche nelle specie più modificate e più sviluppate dalla società e dall'esempio dell'uomo, non è giammai il nome proprio di un'idea isolata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dalla mutolezza, perchè molti animali mandano fuori de' suoni articolati; alcuni ancora articolano molto bene. Da un'altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con de' gesti. Ne' nostri linguaggi de' gesti ve ne ha di quelli che rappresentano un nome, o un'idea separata; e ve ne ha degli altri che rappresentano un verbo, o l'attributo separato. Io penso dunque, dice l'autore citato, che questa capacità d'isolare

(1) Non è necessario supporre col signor abate Troisi (Istituzioni Metafisiche, Napoli 1818) che nei bruti esista un raziocinio sebben mediocre, poichè i fatti che egli riporta si spiegano colla teoria dell'A. Ecco ciò che egli dice: « Il signor « Montagne, sulla fede di Plutarco, ci fa sapere « che negli spettacoli di Roma comparivano ele- « fanti istruiti a muoversi e danzare al suon della « voce, con movimenti e cadenze difficili ad ap- « prendersi. Fra questi ve n'era uno d'ingegno « più tardo, il quale essendo stato bastonato più « volte, perchè male eseguiva la sua commissione, « fu ritrovato la notte che da sè solo ripeteva la « sua lezione. Lo stesso Plutarco ci attesta che « un cane volendo bere dell'olio che era nel fondo « di una mezzina, ove egli non poteva giungere, « prese delle pietre, le quali lasciando cadere nel « fondo l'olio veniva a montar sopra, e trovavasi « a portata di esser bevuto, ecc. »

(1) Si potrebbe aggiungere che il bruto non presentasi suscettivo di perfettibilità poichè non sa uscir mai essenzialmente dalle sue abitudini, dai suoi istinti: mostra i suoi desiderii limitati a certi oggetti, e non mai una tendenza costante, come l'uomo, ad una felicità indefinita.

un' idea parziale, di distaccare una circostanza da un' impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre in una parola, e di *analizzare*, che manca agli animali, è ciò che fa che il loro linguaggio non è sempre, se non che una serie di proposizioni implicite, e fa eziandio tutta la differenza fra essi e noi. La decomposizione delle proposizione ne' suoi elementi determina la separazione fra il bruto e la specie intelligente per eccellenza.

Ma lo spirito umano non decompone se non per ricomporre, e l'analisi è una condizione ed un principio per la sintesi. Se gli animali bruti, come osserva l'autore testè citato, non hanno la facoltà di decomporre, segue che non hanno neppure quella di comporre. La privazione di queste due facoltà elementari della meditazione, e della facoltà elettiva che le dirige, colloca il bruto in uno scalino della scala degli enti inferiori a quello dell' uomo.

Ciò dimostra eziandio, per osservarlo di passaggio, che le facoltà dello spirito umano non possono concentrarsi nella sensibilità; e che coloro i quali nella sensibilità le concentrano, come fo il citato Tracy, insegnando nel tempo medesimo la superiorità dell' animale ragionevole su l' animale bruto, ammettono una contraddizione.

Abbiam osservato che lo spirito umano è insieme passivo ed attivo. L'anima de' bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che abbiomo chiamato *spontaneità*; ma l'esercizio di questa non è niente simile alla deliberazione che si scorge nell' essere ragionevole: la spontaneità de' bruti è determinata invariabilmente e necessariamente dagli appetiti, e questi dall'azione degli oggetti. Da ciò nasce l'uniformità e la costanza delle operazioni de' bruti nell'atto che le operazioni degli uomini presentano una sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo, ma eziandio di luogo a luogo. Nulla vi ho di arbitrario nelle operazioni de' bruti; esse sono una sequela necessaria della loro natura, esse sono perciò uniformi, in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. L' uomo al contrario ha un impero su la natura: egli fa delle decomposizioni arbitrarie e delle combinazioni arbitrarie ancora: egli aumenta la somma delle sue conoscenze, progredisce di secolo in secolo, e presenta nelle sue produzioni un' ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti; ma un tal linguaggio è un effetto necessario della loro natura, ed è per questa ragione, universale ed invariabile. L' asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo in cui si esprime l'asino francese ed italiano: l'asino si esprime oggi nello stesso modo in cui si esprimeva a' tempi di Abramo. Ma quol varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passero, costruiscono tutti, e sempre allo stesso modo i loro nidi, ed allevano tutti sempre all' istrsso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, ne' cibi degli uomini, e nella maniera di crescere e di allevare i loro bambini! Il lupo, la volpe, il gatto, si avventano sempre nell' istessa guisa su la loro preda; ma il modo della guerra che gli uomini al fanno al presente, non è lo stesso di quello in cui guerreggiavano nei primi tempi. Gli uomini hanno una sintesi reale, una ideale, una immaginativa civile e una immaginativa poetica: di queste specie di sintesi son privi i bruti. È questa la ragione della varietà della vita dei primi e della costante maniera di vivere de' secondi. Leggete il capitolo della sintesi nella Psicologia.

L' analisi delle facoltà degli animali, paragonata a quella delle facoltà dello spirito umano, dicesi da' moderni *ideologia comparata*: io ve ne ho dato un saggio sufficiente (1).

(1) Giudico opportono dir qualche cosa sull' *istinto*. Con questo vocabolo tanto deriso da alcuni filosofi, non altro si vuole intendere che uno *stimolo invincibile dato dalla natura*. La sua etimologia suona *intus pungo*, e consiste infatti l' istinto in una interna disposizione per cui gli animali eseguiscono certe operazioni, senza bisogno di riflessione, o senza educazione ed esperienza. Così la tendenza ad una felicità completa può chiamarsi l' istinto dell' uomo; la tendenza ad emigrare in varie regioni, secondo i tempi, l' istinto delle rondine; la previdenza quello delle formiche, delle api, ecc. Si obbietto che con questo vocabolo si ritorna alle così dette *cause occulte* degli scolastici; che si può tutto spiegare coll' abitudine e coll' associazione delle idee; che si viene tacitamente ad ammettere le idee innate. Ma si può rispondere: 1.° che se l'istinto è ignoto nella sua intima natura, è palese negli effetti, e ciò basta; poichè altrimenti bisognerà dire che si ritorna alle caose occulte anche coi vocaboli, *attrazione*, *elettricità*, ecc. non sapendosi cosa sieno in se stesse; 2.° che nell' uomo e molto più nei bruti esistono tendenze precedenti ogni esperienza ed associazione di idee; e di più se l' istinto fosse effetto dell' abito e della riflessione, molti bruti sotto certi rapporti sarebbero più intelligenti dell' uomo; 3.° che coll'ammetter l'istinto non si ammettono l' idee innate, giacchè è l' impressione degli oggetti esterni che determina quelle certe particolari tendenze, e che non si può a rigore chiamare idea una speciale disposizione o una particolor natura di un essere, per la quale è determinato a far certe funzioni, piuttosto che certe altre. Fleming e Thurot per tacere di molti filosofi non che del volgo, danno all' istinto un' estensione troppo lata, e pretendono di spiegar con esso l'*antipatia, la simpatia, l'amor materno e filiale, i mol*

§ 71. Estendendo l' analogia al di là de' giusti limiti, cadiamo in errore: ne abbiamo dato un esempio nella dottrina di coloro che abbassano l' uomo al livello da' bruti; ma credo utile il darne un altro esempio nella dottrina di quelli che abbassano la Divinità al livello dell' uomo, come hanno fatto i Gentili e gli antropomorfiti, e come fa quasi generalmente il volgo. Paragoniamo dunque l' intelligenza umana colla suprema intelligenza, o notiamone la differenza (1).

La prima facoltà che abbiamo scoverto nel nostro spirito è la sensibilità. I corpi esterni agendo sul nostro, producono nel nostro spirito alcune modificazioni, che si chiamano *sensazioni*. Questa facoltà suppone che il nostro spirito sia mutabile, finito e dipendente. Essa non può dunque convenire all' essere assoluto, cioè a Dio, il quale è immutabile, infinito, indipendente.

I corpi producono sul nostro spirito alcune modificazioni, cambiano lo stato interno di lui: queste sensazioni sono i primi principii, da' quali incominciano le nostre conoscenze: prima di averle noi eravamo in un' ignoranza assoluta. Le sensazioni suppongono dunque che il nostro spirito sia mutabile, finito e dipendente. Iddio non è dunque capace di sensazioni, e non può esser fornito di sensibilità.

Ma se in Dio non possono darsi sensazioni, non possono ancora darsi fantasmi. Il fantasma suppone la sensazione come condizione indispensabile. Inoltre i fantasmi cambiano lo stato interiore dello spirito, ed essendo le riproduzioni delle percezioni avute, suppongono che lo spirito sia finito. I fantasmi non possono perciò convenire a Dio: questo essere infinito non è dunque dotato nè di sensibilità, nè d' immaginazione. Non avendo immaginazione, non può dirsi di lui nè che egli si ricorda di alcuna cosa, nè che di alcuna cosa si dimentica.

Oltre delle facoltà passive, abbiamo scoverto nel nostro spirito due facoltà attive, che sono le facoltà elementari della meditazione, cioè la facoltà di analisi e la facoltà di sintesi. Ma queste servono a procurarci idee e conoscenze, di cui siamo privi, prima dell' esercizio di tali facoltà; esse suppongono dunque uno spirito finito e mutabile; non possono in conseguenza convenire a Dio, che è uno spirito infinito ed immutabile. Iddio non ha dunque idee astratte: queste nascono dalla limitazione del nostro spirito. Egli non giudica, nè ragiona, poichè il giudizio ed il raziocinio sono de' mezzi d' istruirsi, e la scienza è essenziale a Dio.

Iddio non sente, non immagina, non astrae, non giudica, non ragiona; che cosa è mai dunque la sua intelligenza, e come possiamo noi formarcene un' idea? Ricordatevi avervi detto, che lo spirito umano percepisce sè stesso, e che questa visione interiore è inseparabile da tutte le passioni ed azioni che avvengono in lui. Ora io non trovo alcuna contraddizione a supporre che Dio veda sè stesso; e di far consistere in questo atto unico, eterno, infinito, indipendente, della visione di Dio stesso, l'intelligenza infinita. Che cosa è mai dunque, mi si domanda, la suprema intelligenza? Ella è, io rispondo, non facoltà, ma atto; atto non accidentale, ma essenziale; atto unico, ineffabile, della visione dell' essenza Divina.

L' uomo ha de' desiderii, e perciò delle passioni; egli ha una volontà che delibera o che sceglie; Iddio non è soggetto ad alcuna passione; egli è perfettamente beato, o la sua beatitudine consiste nella visione di sè stesso. Gli esseri che colpiscono i nostri sensi sono condizionali: essi hanno ricevuto l' esistenza da Dio. L' atto con cui Dio dà l' esistenza agli esseri finiti, si chiama *volontà*. Tale è la nozione che ci è permesso di formarci della suprema intelligenza. Mi piace di trascrivervi qui un pezzo di un filosofo moderno: « Se l' assoluto esiste, « egli è un essere; e questo essere precisa« mente perchè è assoluto, dee esser libero ed « intelligente. Il raziocinio seguente mi sembra « insieme semplice e perentorio; ogni forza ha « una direzione: questa direzione la riceve dal « di fuori, o se la dà essa stessa. Tutte le forze « che non sanno che agiscono, e non se lo pro-

*rapidissimi per difendersi dai perigli, non che l'amore, l' odio e il piacere.* Questo è spingere al di là del giusto la teoria, mentre tutto ciò può spiegarsi coll' abitudine, coll' esperienza e più coll' associazione dell' idee.

(1) È proprio dell' uomo di livellare tutte le sue idee, e cercare di rendersi familiare ogni cosa, e così con istudiato raziocinio solleva gli oggetti bassi, impiccolisce i troppo alti, e sovente levandoli dall' ordine in cui si trovano, li snatura. Personifica i tronchi, le pietre, dà agli esseri spirituali le proprietà dei materiali, limita l' infinito, ecc. Quindi l' idea che ci formiamo di Dio e dell'anima è ben lontana da presentare cosa sia l' uno e l' altra, e però nascono mille questioni quasi sempre inette, perchè appoggiate non alla cosa, ma alla maniera con cui si è tentato di intenderla. Che avverrà quando l' oggetto supera la forza dell' intelletto umano? Le descrizioni che gli uomini hanno preteso fare di Dio contribuirono a introdurre il politeismo e poi l' ateismo. Ciò che taluno giudica egregiamente detto relativamente o quest' Essere adorabile, ma incomprensibile, rapporto a Dio, è una vera piccolezza da uomo stolto, e guai quando certe descrizioni sono presentate a chi è suscettivo di veder più addentro! Allora si rinnova il fatto di Malherbe, che disse ad uno il quale tentava di descrivergli il paradiso: *Smettete, se no, me ne fate uscir la voglia*: perchè eminentemente più grandiosa era l' idea ch' egli se n'era formata.

« pongono, non possono voler agire. Esse rice-
« vono dunque la loro direzione dal di fuori,
« esse sono condizionali, perchè non sono li-
« bere. L' essere assoluto ed incondizionale dee
« dunque esser libero; perchè per potersi spie-
« gare la direzione di tutte le forze, o di dare
« a queste la direzione, bisogna che l' essere
« assoluto dia la direzione a sè stesso. Ora non
« vi ha libertà senza intelligenza, perchè non
« vi ha libertà senza la rappresentazione di una
« certa direzione, o di un certo effetto.

« La libertà metafisica è il potere di pro-
« durre una prima azione. Una prima azione è
« un' azione che non solamente non è stata de-
« terminata da alcun' altra, ma che inoltre non
« è stata preceduta da alcun altra. Si dirà: è
« ciò un effetto senza causa: si avrebbe mag-
« gior ragione di dire: è ciò una causa che
« non è effetto. Egli bisogna ammettere una tal
« causa per ispiegare tutte le altre. La libertà
« è dunque il vero assoluto; la libertà è per
« conseguenza il primo attributo, l' attributo
« fondamentale della Divinità. La libertà sup-
« pone l' intelligenza, non già perchè l' intelli-
« genza diriga necessariamente la libertà, poi-
« chè per questo appunto la libertà cesserebbe
« di esser libertà; ma perchè la libertà è un
« pensiere indipendente da ogni pensiere inte-
« riore effettuato.

« La natura è necessaria. Ciò che un essere
« è, fa, produce, risulta da ciò che esso è que-
« sto essere, e non un altro. Per conseguenza
« l' insieme dell' universo, che risulta dall' a-
« zione e dalla reazione degli esseri, è ancora
« necessariamente ciò che esso è. Ma più la na-
« tura è necessaria ne' suoi sviluppamenti, più
« è dimostrato che bisogna collocare avanti della
« natura un atto di libertà, acciò la natura non
« rimanga inesplicabile. Fa d'uopo dunque uscir
« fuori della natura, per comprendere la na-
« tura: bisogna arrivare ad un atto differente
« dalla natura e dalle azioni di questa, per dare
« un punto di appoggio stabile a tutte le azioni
« della natura, a tutti gli effetti di essa, e la
« libertà può sola rendere ragione della neces-
« sità. Si fa molto bene di spiegare tutto ciò
« che è possibile per l' azione e reazione delle
« loro forze meccaniche e delle affinità chimi-
« che; ma con ciò, relativamente alla solu-
« zione del gran problema, non si guadagna
« nulla » (1).

Sebbene noi abbiamo una certa nozione della Divina intelligenza, pure bisogna guardarci di credere che possiamo comprendere Dio. Iddio è incomprensibile. Chi mai potrà comprendere la visione dell' essenza Divina? Per poterla comprendere bisognerebbe conoscere compiutamente l' oggetto veduto, cioè l' infinito: chi mai potrà comprendere quell' atto eterno, ineffabile, in forza di cui ha avuto esistenza tutta la natura? Egli non bisogna credere che queste proposizioni: *noi abbiamo una certa nozione di Dio; Iddio è incomprensibile*, sieno contraddittorie; poichè si può avere la nozione imperfetta di un oggetto, senza conoscere il come della sua formazione. Io posso aver l' idea di una macchina costruita in modo da denotarmi le ore del giorno, senza conoscere perciò l' interna costruzione dell' oriuolo, cioè senza sapere come una tal macchina sia formata. Io posso sapere che gli astronomi preveggono il tempo in cui avvengono gli ecclissi, senza conoscere per qual metodo eglino giungono ad ottenere questa previsione. Noi abbiamo una imperfetta nozione di Dio, ma senza poter comprendere l' essere infinito.

Questo paragrafo equivale ad un ampio trattato di Teologia naturale (1).

(1) *Ancillon*, Saggio sull' abuso dell'unità in metafisica.

(1) Chi bramasse altre prove sull' esistenza di Dio, e la confutazione delle strane obbiezioni degl' increduli e degli atei, non che un' esposizione più estesa degli attributi dell' Essere supremo, legga De la Luzerne (Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu) e Falletti (Studio analitico della Religione e Meditazione filosofica sull' ateismo e pirronismo antico e moderno). Ed ecco come poeticamente il nostro celebre G. B. Niccolini nella sua Cantica della *Pietà* esprime gli attributi di Dio.

Lode a Colui che dentro il seno immoto
  D' eternità, che in sè tutto comprende,
  Il tempo vede, e suo misura, il moto:
Alla prima ragion, da cui dipende
  L' anello che legò le cose estreme;
  E tutto sa perchè ed ei stessa intende.
Folle colui che per le vie supreme
  Dei suoi consigli tenga il passo ardito!
  A mille mondi il suo voler fu seme,
E ad ogni mondo di sua mente uscito
  L' immutabil sentiero egli prescrisse,
  Poi nel mar lo gittò dell' infinito.
Creò la terra, e sia la luce, ei disse:
  E la luce fu fatta, e nell' impero
  I suoi confini all' ocean prescrisse.
Figlia del suo mirabil magistero
  È la materia che per lui s'avviva
  Feconda in opre d' immortal pensiero.
Non v' ha chi fine al suo poter prescriva;
  Sì nell' inferno, come in ciel, chè dove
  Amor non giunge, la vendetta arriva.
A stabili elementi in forme nove
  Dà legge e vita: egli disgiunge e lega,
  E limita e riempie, e frena e move.
E l' infinito suo voler dispiega
  In ogni parte; e giusto, e in un pietoso,
  Egli è quando concede e quando nega:

§ 72. Uno de' motivi legittimi de' nostri giudizii è l'autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, i quali bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell' autorità nelle cose, ove l'autorità non è necessaria, ed ove è ancora insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose di cui si tratta. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell'altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria. Nelle verità pure *a priori*, l'altrui autorità non solamente non è necessaria, ma è ancora insufficiente a darci un' esatta conoscenza della materia. Chi mai per conoscere le verità dell' aritmetica, può credere necessaria l'autorità del più valente matematico? Vi è egli bisogno dell' autorità di Newton per esser certo che il tutto sia uguale alle sue parti prese insieme; che tanto vale il moltiplicare 4 per 8, che il moltiplicare 8 per 4; che moltiplicando tanto il numeratore, che il denominatore di una frazione per lo stesso numero, la frazione non cambia valore? Nelle scienze pure l'autorità non è dunque necessaria, esse son appoggiate solamente su l'evidenza immediata degli assiomi e su l'evidenza mediata del raziocinio. In queste scienze l'autorità è ancora insufficiente a darci una completa cognizione delle materie che trattano. Chi conoscesse le operazioni dell' aritmetica per la sola autorità del suo maestro, potrebbe egli pretendere di possedere una conoscenza completa e scientifica dell' aritmetica? Quando un uomo mi dice: fra due idee A e B vi è un rapporto d'identità, se io non vedo un tal rapporto, conoscerò solamente che un uomo dice ciò che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica ed estrinseca all' oggetto della conoscenza; ma non sarà mica una conoscenza completa e scientifica. Le conoscenze di cui parliamo sono conoscenze di rapporti, e quan-

Negli effetti palesa, è sempre ascoso
La sua sostanza necessaria ed una:
Ed ei non conosce il suo riposo.
Poichè quel ben che l'universo aduna
In te racchiudi, e ubbidienti stanno
Sotto l'eterne piè, Tempo e Fortuna,
Sperdi gl' iniqui che l' autor ti fanno
Dell' empio dritto onde virtude è tolta,
O solo re ch' esser non puoi tiranno.
E chi con lingua inverecconda e stolta
A te manda di voci un vil rumore,
Quasi di schiavi che il tiranno ascolta,
Sappia che gioia dall' altrui dolore
Mai non viene in colui che quaggiù regge.
Sì per amor non chiede altro che amore,
E chi l' ama risponde alla sua legge.

do i rapporti non si percepiscono, non si può dire esattamente che si possedono le conoscenze. Da ciò segue, che coloro i quali non hanno delle matematiche, se non che una conoscenza pratica, non ne hanno una conoscenza completa e scientifica.

Le scienze miste sono appoggiate su le verità *a priori*, e su le verità di esperienza o di fatto. I fatti dell' esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da sè stessi a tutti gli uomini. Ognuno, per cagion di esempio, può conoscere di avere sensibilità ed immaginazione; di avere un corpo sommesso in certe operazioni all' impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono in secondo luogo de' fatti non ordinarii, i quali si presentano da sè stessi, non già a tutti gli uomini, ma ad alcuni solamente; questi fatti son quelli che non accadono in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono, son tali che da sè stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto è un fatto che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi: un vulcano è un fatto che non si trova dappertutto; ma dove si trova è tale che tutti posson osservarlo. Inoltre vi son de' fatti che la natura ci nasconde, e per la scoverta de' quali vi bisognano alcune operazioni; e perciò delle macchine e degli istrumenti. Così per conoscere la struttura dell' occhio è necessario notomizzarlo; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l'uso de' microscopii. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto che la natura ci nasconde, e che noi scovriamo coll' ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo che nell'aria la palla di piombo scende dall'alto al basso in un tempo minore di quello in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l' aria dal recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque: 1.° ordinarii ed universali; 2.° straordinarii o particolari; 3.° occulti.

Con questa distinzione si vede che per conoscere i fatti della prima specie non è necessaria l'altrui autorità; ma che può esser necessaria per quelli della seconda e terza specie. Ma egli non bisogna confondere i fatti colle illazioni, che dai fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarsi di dipendere il meno che può dall' altrui autorità; egli osserverà da sè stesso tutti i fatti che può

os ervare: egli poggierà le illazioni che da' fatti si deducono non su l' altrui autorità, ma su l' esattezza del raziocinio. Nella filosofia dello spirito umano ciascun può trovare i fatti principali in sè stesso; l' esperienza giornaliera degli altri uomini somministrerà all' attento osservatore ancora do' fatti; e perciò l' uso dell' autorità altrui può considerarsi quasi come non necessario in filosofia (1).

Egli non bisogna confondere la citazione dell' autore di un raziocinio col raziocinio poggiato sul motivo dell' autorità.

Io posso stabilire una verità su di un' esatta dimostrazione e citare insieme l' autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente e con sincerità. Il raziocinio o la dimostrazione possono servire tanto per iscovrire la verità, quanto per persuaderla altrui. Altro è il dire: *questo argomento è esatto, esso è di Cartesio:* altro è il dire: *ciò è così perchè l' ha detto Cartesio.* Altro è l' istruirsi ed acquistare la scienza imparandola da' libri e da' maestri; altro è il poggiare la scienza sul motivo dell' autorità di un libro o di un maestro; nel primo caso lo l' appoggio sul raziocinio, nel secondo su l' autorità.

§ 73. L' abuso dell' autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini più grandi son soggetti all' errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s' impone agli altri la dura legge di abbracciare su l' autorità tutti i dommi di un grande uomo, si dà all' errore il privilegio di essere eterno, si chiude l' adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza. Intanto questo metodo di stabilire su l' autorità le verità filosofiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito. Ho detto alcuni libri, i quali per sostenere l' esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti adducono l' autorità di Bossuet, di Fénélon, ecc. Non è egli un volere stabilire su l' autorità la filosofia? L' autorità di questi due rispettabili prelati nelle materie filosofiche, non aggiunge il menomo peso a quegli degli argomenti, che si versano su la natura delle cose; essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro Genovesi chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, a' quali ordinariamente si ricorre quando ci mancano le altre prove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali un uomo onesto non istimerà, in certi luoghi e tempi, di doversi opporre: e perciò è un modo di opprimere col peso, non di provare.

(1) L' autorità, la cui etimologia vien da *augeo*, aumenta la nostra esistenza, facendoci presenti paesi remoti, oggetti lontani, fatti seguiti molti secoli indietro; tutto ciò può essere molto utile, se non necessario, in filosofia.

Vi sono di certi autori, per altro venerabili, i quali hanno nondimeno detto delle grandi sciocchezie, le quali non conviene ad ognuno dileggiare. *Tutti i peccati sono uguali*, dice uno; si ride ad un tal paradosso, ed egli non potendo provare il suo assunto con ragioni, vi citerà gli stoici, e fra questi Cicerone, uomo di rispettabile autorità. Adunque, dico io, perchè un assurdo ed una falsità sia stata detta da un grande uomo, o da certe autorevoli cattedre, sarà perciò meno falsità? Dond' è che quei citare i gran uomi di filosofi, di storici, di giureconsulti, di metafisici, ecc., per voler provare un manifesto assurdo, non è un argomento ma un lacciuolo, alla debole ragione; o una trincea nella cattiva causa, per difendersi il meglio che si può. Dice uno: *il sole ed i pianeti sono legati a certe sfere cristalline. Sproposito*, risponde l'altro. E quegli incomincia a citargli tutti i filosofi ed i metafisici di venti secoli. Si può domandare, continua Genovesi, possono eglino venti secoli fare che quel che non è sia? che il falso diventi vero, il vero falso? *Non vi è prescrizione contro la verità*, dicea Tertulliano (1).

Ma risaliamo all' origine degli errori che nascono dall'abuso dell' autorità.

L' uomo nasce ignorante: egli apprende dagli

(1) Dicea Galileo: *l' autorità dell' opinione di mille nelle scienze non valere per una scintilla di ragione per un solo.* È ben però avvertire che per quanto si debba avere in mira l' aforismo *Nullius addictus jurare in verba magistri*, quando la maggior parte degli uomini, ed uomini sommi, ha sostenuto e provato una verità, se questa non convinca l' intelletto proprio, prima di rifiutarla bisogna osservar bene che non ci illudano i nostri raziocinii, coi quali crediamo di abbatterla; e non dobbiamo cantar vittoria, perchè alcuni applaudiscono. *Multa renascentur quæ jam cecidere.* Trattandosi di cose dipendenti dal puro raziocinio, trattandosi di verità primitive e non di cose di fatto, è temerità somma credere che tutti abbiano errato in ogni età, in ogni luogo, in varie circostanze. In questo un cieco rispetto per gli antichi non sarà mai tanto dannoso, quanto la mania ridicola in favore di ciò che è nuovo, e l' intemperante disprezzo con cui si dà un dispettoso rovescio alla sapienza di tutti i secoli. Credo opportuna quest' avvertenza per quei che mentre gridando al pregiudizio dell' autorità antica, ne hanno uno più ributtante per l' autorità moderna, specialmente se lusinga le loro passioni. Aggiungerò non ostante che, inculcando il rispetto per le verità dimostrate da chi ci precedeva, non intendo di escludere una nuova maniera di esporle, di ragionarvi sopra. Si rammenti sovente la sentenza di V. Lirinese *cum dicas nove, non dicas nova.*

uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all'idea di un uomo adulto quella di scienza e di arte; e l'uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo come un soggetto adorno di sapere e di abilità. Quando il primo pronuncia una proposizione, il secondo crede in conseguenza che il primo parla di ciò che sa; e siccome ha sperimentato che l'adulto del passato non si è ingannato, così lo crede costantemente verace. Ecco l'origine del pregiudizio dell'autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori che desolano il genero umano. Non vi è educatore che non debba introdurre nell'animo del suo allievo il pregiudizio di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede che sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi; che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli del letto; che sa filare la lana, e fare le calzette: egli vede ugualmente che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade ed i frutti; egli contrae perciò l'abitudine di associare all'idea de' suoi genitori quella del sapere e dell'abilità. Un fanciullo conosce che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, e che intende qualche lingua straniera: egli associa all'idea del maestro quella della scienza e dell'abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento della credenza all'altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un modo simile a quello in cui si forma il sentimento dell'aspettazione del futuro simile al passato.

Fanciulli hanno sperimentato che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati; eglino credono che conosceranno costantemente il vero, e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono senza esame la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abituale in noi, che gli uomini più istruiti in filosofia vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L'autore anonimo delle istituzioni filosofiche pel seminario di Lione, e l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima e dell'origine delle idee contro di Locke, fra gli altri argomenti in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell'autorità dell'illustre Bossuet. I due scrittori di cui parlo sono teologi; in qualità di teologi appresero molto da Bossuet: l'idea di questo prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità; ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all'autorità di Bossuet, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia.

Non ci meravigliamo dunque, se vediamo degli errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli come, per cagion d'esempio, sarebbero l'idolatria ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all'altrui autorità in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini, allora che scelgono una opinione, io son sicuro che ridurremmo il suffragio di un'infinità di persone all'autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina, questa è stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli che l'hanno sparsa, e su la supposizione ancora che eglino l'avessero a fondo esaminata: quelli che l'hanno abbracciata, l'hanno comunicata a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l'altrui autorità, che di esaminarla profondamente. In questo modo il numero de' settari pigri e creduli, aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dallo esame di una opinione che eglino vedevano sì generale, e che si persuadevano di non esser divenuta tale, se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata (1).

Il pregiudizio dell'autorità esercita un impero molto esteso ed efficace su le menti degli uomini. Ma egli non è mica impossibile il sottrarsene. Si risalga pazientemente all'origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta. Si ponga da parte nell'esame qualunque prevenzione sul merito delle persone che l'hanno abbracciata, così si potrà evitare l'errore (2).

§ 74. Se egli è un abuso l'appoggiare in matematica, in filosofia, nelle scienze naturali, le proposizioni su l'autorità di coloro che son

(1) Mi piace di riportar questo passo di Cicerone: « Nelle dispute vuolsi por mente alla forza « degli argomenti assai più che all'autorità dei di« sputanti. Ed anzi l'autorità di chi professa di « insegnare, sovente nuoce a coloro che vogliono « apprendere: perchè lasciando essi di usar del « proprio giudizio, hanno per provatissime l'opi« nioni dei maestri loro. » (De Nat. Deor, lib. I.)

(2) Quest'esame però è difficile, e pericoloso talvolta; esige molti anni, gran vastità di cognizioni ed acume d'ingegno, e molto più la calma delle passioni. I pregiudizi filosofici son forse più inveterati di quei che traggono origine dall'immaginazione e dalla ignoranza, giacchè i primi vengono fortificati dalla boria scientifica, e prendono il carattere d'opinioni indipendenti e libere, si lusinghiere all'amor proprio. Di più aggiungerò col chiar. Manzoni: « Ogni errore ha il suo tempo e, per così dire, il suo regno, durante il quale sottomette gli spiriti più elevati ». È raro vedere uno che invecchiò, persuaso della verità di un'opinione su cui molto studiava, cedere altrui, e deporla confessando il proprio errore.

adorni di queste scienze, all' infuori nondimeno de' fatti ove quest' autorità è necessaria, è dall' altra parte un abuso molto più condannabile, l' appoggiarle su l' autorità di coloro che sono di tali scienze sforniti. Leibnitz è un gran filosofo; egli ha insegnato la tale dottrina filosofica; questa dottrina è dunque vera. Un tale argomento è falso. Leibnitz è un gran filosofo; ma egli essendo uomo ha potuto ingannarsi; dall' aver egli insegnato la tal dottrina non segue dunque che questa sia vera.

Da un'altra parte abbracciando io questa dottrina senza conoscere i motivi su di cui è poggiata, non ne avrei una conoscenza esatta e compirta; io debbo dunque esaminare i motivi su di cui la dottrina in quistione è appoggiata. Ma se dico: il tale è nobile, ricco, costituito in dignità; egli ha enunciato la tal proposizione; la proposizione enunciata è dunque vera, questo argomento contiene una regola più difettosa. Un filosofo possiede, generalmente parlando, i mezzi di conoscere la verità, e sebbene una tal qualità possa andar disgiunta dalla conoscenza della verità stessa, pure è ella una condizione indispensabile per conoscerla; la probabilità d' ingannarmi, seguendo l' autorità di un filosofo in materie filosofiche, è dunque minore della probabilità d' ingannarmi, seguendo su le stesse materie l' autorità di uomini sforniti di qualunque filosofia, e che possedono solamente qualità che niente influiscano a dare delle conoscenze filosofiche.

Egli è un errore il credere che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità. Egli è ancora un errore il credere che un uomo ha ragione, quando parla con eloquenza, grazia, potenza, gravità, modestia e dolcezza; e per lo contrario il credere che uno ha il torto, quando parla rozzamente, o dimostra della collera, dell' asprezza e prosunzione nelle parole. Vi sono persone che con un'eloquenza di parole, gravità e modestia vendono delle sciocchezze: altre per lo contrario naturalmente iraconde, e anche mosse da qualche passione, che apparisce loro nel volto e nelle parole, non lasciano di aver la verità della parte loro. Le qualità di cui parliamo son accidentali alla conoscenza della verità, e non hanno alcuna connessione con essa. Moltissimi credono senza alcun esame, a' più vecchi ed a' più sperimentati, sebbene le cose delle quali si tratta, non dipendano dall'età e dalla pratica del mondo, ma dalla perspicacia della mente.

L' associazione delle idee di ciò che ci piace di avere piuttosto che di non avere, all' idea delle persone, produce generalmente un sentimento di credenza alla loro autorità, ed un tal sentimento può riguardarsi come una specie d'istinto: ubbidendo ciecamente ad un tal istinto, corriamo pericolo di abbracciare errori notabili. Per lo contrario l'associazione delle idee spiacevoli all' idea delle persone, produce un certo sentimento di avversione a tutte le verità che queste persone ci annunciano; e se noi ci abbandoniamo a tal sentimento, siamo nel pericolo d'ingannarci. La regola per evitare l'errore è di risolvere il sentimento in un raziocinio; allora la falsità della regola, dal raziocinio espressa, ci colpirà. Chi mai non percepirà la falsità di questo raziocinio: il tale ha cinquanta mila ducati di rendita: egli conosce dunque le verità filosofiche? il tale è un bel giovane, egli dunque sa ragionare esattamente? il tale parla secondo le regole della grammatica, egli ragiona dunque con esattezza secondo le regole della logica?

Per qual ragione gli uomini grandi, nell' atto che son ammirati presso gli stranieri, sono disprezzati, o tenuti almeno in poca considerazione nella loro patria? Ciò dipende dalla stessa associazione, che produce il sentimento di credenza all' altrui autorità. L' uomo grande non è presente allo sguardo degli stranieri, se non che nel momento in cui egli è grande: i giorni della sua infanzia, della sua debolezza non sono dagli stranieri conosciuti: questi son perciò colpiti solamente da ciò che è rispettabile e degno di ammirazione. Ma la patria ha veduto l' uomo grande nella culla: ella l'ha veduto passare gradatamente dalla ignoranza alla scienza; ella conosce i maestri da' quali egli ha imparato: queste associazioni si son formate nello spirito de' nazionali antecedentemente all' osservazione dello stato di grandezza del loro concittadino: esse si ripetono, e sono di ostacolo al sentimento di ammirazione e di rispetto, che la veduta del merito avrebbe dovuto far nascere, e che presso gli stranieri nasce effettivamente. Io non escludo le altre cause che possono per avventura concorrere a far nascere il fatto di cui parliamo; ma la causa di cui ragiono mi sembra incontrastabile.

L' associazione fa sì, che crediamo evidenti alcune proposizioni, che tali non sono, e che pronunciamo in forza della coscienza dell' associazione, non già in forza della coscienza della percezione del rapporto fre le idee che si combinano. Che le idee dell'essere e della materia, dice Locke, sieno fortemente unite insieme, o per l' educazione, o per una troppo grande applicazione a queste due idee; mentre sono così combinate nello spirito, un materialista crederà evidente questa falsa proposizione: *ciò che non è materiale, non è reale.*

La conoscenza dell'origine del pregiudizio dell'autorità vi fa conoscere essere giusto, che chi desidera persuadere altrui qualche verità da sè conosciuta, si studii di ornarla con maniere gradevoli e proprie a farla approvare, e di evitare le maniere odiose, che tendono a farla dagli altri abborrire. Per insinuare la propria opinione nello spirito degli altri, non basta l'avere ragione; ed è un gran male l'aver solamente ragione, e il non avere ciò che è necessario per rendere la sua ragione aggradevole. Il filosofo saggio sa bene che la conoscenza della verità è indipendente da' modi che la rendono aggradevole, ma sa bene ancora che questi modi sono utili per persuaderla agli altri (1).

§ 75. Vi son proposizioni che debbono essere assolutamente appoggiate su l'altrui autorità. In primo luogo molte proposizioni pratiche, che ci guidano nel cammino della vita, non possono essere appoggiate, se non che sul motivo dell'autorità. Un matematico, un filosofo, ignorando la medicina, è vessato da una malattia; può egli non intraprendere la cura seguendo l'autorità del medico?

In secondo luogo: noi non viviamo in tutti i tempi, nè in tutti i luoghi. Non possiamo in conseguenza conoscere gli avvenimenti umani, di cui non siamo testimoni, se non che per l'autorità degli altri uomini, che han vissuto nei tempi e ne' luoghi in cui i fatti sono accaduti. Vi ho spiegato ciò a lungo nel capitolo terzo.

Ma se noi c'inganniamo facendo uso dell'autorità altrui, quando questa non è necessaria, cadiamo ancora in errore seguendo l'altrui autorità nelle cose in cui questa è necessaria.

Gli storici, che ci narrano de' fatti, debbono per non indurci in errore, avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano, e non essere eglino stessi nell'errore.

Debbono in secondo luogo ancora proporsi di non ingannarci. Ma gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti che narrano, e non poche volte hanno interesse d'ingannarci; ed ecco i due fonti donde nascono gli errori storici. Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte rinnio dei fatti a loro trasmessi dalla tradizione orale (1). Questa, ommettendo alcune circostanze,

(1) Riflessione degna di esser ponderata da chi vuole usare uno stile oscuro e noioso, col pretesto della precisione, e dicendo che in verità non ha bisogno d'ornamenti; che non si adorni con stile florito, ridondante di figure, le quali sogliono esser dannose al rigore scientifico io lo concedo; ma si cerchi la chiarezza, la facilità, e si procuri ogni modo per render piacevole uno studio abbastanza per sè stesso severo. Si vestano le scienze come una grave matrona, ma non come una miserabile dannata all'ergastolo. Il tempo mangia tutti i libri scritti con cattivo stile, ancorchè sieno della più importante e squisita dottrina.

(1) « Chiunque crede qualche cosa, dice Montagne, stima opra di carità di far sì che altri ne resti persuaso, e per far ciò non teme punto di aggiungere di sua invenzione quanto che egli giudica necessario per supplire alla resistenza e al difetto che egli pensa trovarsi nell'intelligenza altrui. » Noi crediamo in generale che un'esposizione di una cosa fatta troppo fedelmente non ecciti negli altri una impressione così profonda come quella che proviamo noi stessi; quindi tante esagerazioni negli scritti e nei discorsi. Perciò anche trattandosi di storici, che abbiano scritto di cose successe ai loro tempi, è necessaria molta precauzione prima di credere tutto quello che narrano. Ecco in breve i principali precetti da osservarsi per non cadere in errore: 1.° Quando tutti gli scrittori contemporanei sono uniformi nel raccontare un fatto, esso almeno nella sostanza è vero, poichè *neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit* (Cic. de Nat. Deor., l. 1). 2.° Se nel racconto delle circostanze di un fatto sono uniformi molti scrittori contemporanei, diversi di religione, di opinioni politiche, di interessi, di nazione, ecc. il fatto non solo è vero nella sostanza, ma anche nelle circostanze. 3.° Quando un fatto, per quanto narrato da un solo, non trovasi smentito da alcuno contemporaneo, specialmente se eravi un interesse qualunque per eccitare a smentirlo qualora non fosse stato vero, il fatto narrato è successo. 4.° Gli elogi che uno scrittore fa de' suoi nemici, ed il biasimo che fa degli amici debbonsi credere, qualora una qualche passione conosciuta in lui non ci ponga in diffidenza. 5.° Uno storico trovato di mala fede anche in un sol fatto che doveva e poteva sapere, o credulo soverchiamente, o pregiudicato verso una nazione, un istituto, un ordine di persone, ecc. merita poca e punta credenza, specialmente in ciò che narra della gente a lui odiosa. 6.° Uno stile enfatico, quasi poetico, o eccessivamente ornato, fa temere che lo storico abbia avuto in mira più di farsi ammirare che di dire il vero. 7.° Non si deve supporre che un fatto narrato da un solo contemporaneo acquisti più fede, perchè trovasi così ripetuto nelle storie di chi scrive molto tempo dopo. 8.° Deve credersi vero un fatto, quando il narrarlo poteva costare allo storico che lo scrisse o la vita, o la tranquillità. 9.° In certi tempi alcuni fatti non possono essere scritti imparzialmente; allora debbono credersi quando siano narrati dai posteri molto prossimi a chi visse quando avvennero, e che poterono udirli narrare da testimoni contemporanei. In generale, ad eccezione degli storici della *Bibbia*, nei quali mai apparisce ombra di passioni umane che gli inducano a riflessioni spesso inopportune, e ad esclamazioni virulente contro i nemici ed i malvagi, in tutti gli altri anco più probi e veraci si scopre sempre qualche propensione o qualche avversione. Le passioni a malgrado dello scrittore sono un prisma fatale che alterano gli oggetti, e se i fatti che esso espone nella sostanza son veri, le circostanze sono spesso alterate o taciute. La gran protesta di Tacito: *Mihi Galba, Vitellius, Otho, nec beneficio, nec injuria cogniti* serve a poco. I vizii o le virtù degli individui di cui deve parlare indisponendo, o cattivandosi l'animo dello scrittore anche veritiero, l'inducono senza che quasi se ne accorga a dar tinte o più cupe, o più ridenti delle giuste agli oggetti che egli presenta.

ed associandane alcune altre, sfigura enormemente i fatti. Questo è provato da un fatto costante, ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il popolo ebreo, son favolose. Fino alla metà del XV secolo non vi fu stampa, nè stamperia. Tutti gli antichi libri non ci son dunque pervenuti che in copie manoscritte. Si scriveva da prima o su le membrane degli alberi, come su i papiri egizii, o su le foglie più grandi e dense, come su le foglie di palma, o su le tele, come erano i libri *lintei* de' Romani, o su le lamine in rame, o su le pietre negli antichissimi tempi.

Quindi s' incominciò a scrivere su de' cuoi e su le pelli, dette *pergomane*, da Pergamo, città dell'Asia minore, dove si crede aver avuto principio. Finalmente trovata la carta si scrisse su la carte.

Ora essendosi per la lunghezza del tempo, e per varii accidenti, o distrutti o pure guasti i materiali, ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria dei veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni su i fatti che erano stati scritti. I copisti, poi sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Eglino o servendosi di questi esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano delle copie per ogni verso sformate (1). Al che si vuole aggiungere che usando delle volte stranissime abbreviature, o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli a' seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monaci orientali e occidentali (2).

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d'ingannare gli altri, e ciò può accadere in varii modi. Delle volte o l' ignoranza del vero autore di un libro, o l' interesse di venderlo più caro, o l' impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole, faceva che l'opera di uno scrittore, ricopiandosi, fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti e guasti; così nelle cose profane, come nelle sacre.

(1) Dicea S. Girolamo che i copisti *scrivono non quel che trovano, ma quello che intendono* (Epis. 28. ad Luc.)

(2) Se nella quasi totale barbarie in che fu involta l' Europa dopo la caduta dell'impero romano, i religiosi in oggi tanto dispregiati da coloro che odiano in essi quelle virtù che professano o predicano almeno, non avessero salvate le più insigni opere dell'ingegno, chi sa se oggi la letteratura ed anche le scienze fossero al punto in cui sono? Comunque sia, forse tanti storici, oratori e poeti antichi, ne' quali si trovano bellezze straordinarie, e notizie importantissime, oggi sarebbon per sempre perduti.

Ma vi è un altro modo in cui, seguendo l' altrui autorità, possiamo cadere in errore, e consiste nell' uso de' vocaboli, coi quali gli altri esprimono i loro pensieri. Per intendere un libro è necessario legare ai vocaboli in cui è scritto, le stesse idee che vi ha legato l' autore il quale lo ha composto. Ora avviene non poche volte il contrario, specialmente nelle idee complesse. Risaliamo all' origine di questo fatto.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi: questa è di diverse specie. Vi è, come abbiamo detto nella Psicologia, una sintesi reale. Questa, propriamente parlando, si versa su gli individui, e costituisce, come abbiamo detto nel capitolo secondo, l'esperienza primitiva. Vi ha un'altra sintesi, la quale costituisce l'esperienza comparata, e sebbene in questa entrino in combinazione elementi soggettivi, e possa per tal ragione riguardarsi come una sintesi *ideale*, e così io l'ho chiamata nella Psicologia; pure riferendosi essa agli oggetti della esperienza, può ancora riguardarsi come una *sintesi reale*. Può in conseguenza chiamarsi sintesi reale, tanto quella con cui si costituisce l' esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituiscono le idee delle specie e de' generi, relative ad individui esistenti in natura. Tanto nell' una che nell' altra sintesi, le idee complesse che ne risultano hanno un oggetto reale nella natura diversamente considerato. L'idea complessa e particolare di un uomo ha un oggetto reale in questo individuo. L' idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L'idea generale fa parte dell' idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell' individuo.

Nelle idee complesse, formate colla sintesi reale, gli uomini non riuniscono tutti in un' idea complessa gli stessi elementi. Da ciò segue che il vocabolo, a cui si lega la idea complessa della sintesi reale, non desta in tutti gli uomini la stessa idea. Prendiamo, per esempio, il vocabolo *oro*. Nella bocca di un ragazzo questo vocabolo significa un *corpo di un colore giallo*; poichè egli non iscovre altre qualità nell'oro, se non che questo colore; ma quando fa altre sperienze conosce che questo corpo si fonde al fuoco, e si rende liquido; il significato del vocabolo *oro* cambia allora nella mente di quest'uomo: esso significa un *corpo giallo e fusibile*, laddove prima significava un *corpo giallo*. Continuando ad estendere la sperienza su l'oro, egli scovrirà che questo metallo è molto pesante, che esso pesa più dell' argento e del piombo, e che pesa quasi venti volte più dell' acqua piovana; il significato del vocabolo *oro* continua dunque qui a cambiare; esso significherà:

un corpo giallo, fusibile e pesante quasi venti volte più dell'acqua piovana.

Continuando ad estendere la propria sperienza su l'oro, l'individuo di cui parliamo troverà che questo corpo non si rompe sotto i colpi del martello, ma che può estendersi; ed il vocabolo *oro* cambia ancora di significato: esso denoterà un *corpo giallo, fusibile, pesante quasi venti volte più dell'acqua piovana, malleabile, duttile*. Ecco quattro significati differenti del vocabolo *oro*. Se dunque i vocaboli delle idee complesse delle cose reali son capaci di diversi significati, come sapere il significato preciso che ha avuto in mente l'autore che l'ha usato (1)?

Nell' esempio rapportato, sebbene il vocabolo *oro* sia il segno di differenti idee complesse, pure queste idee si riferiscono tutte ad uno stesso oggetto reale; ma se l' autore chiamasse *oro* ciò che il lettore chiama *argento*, qual difficoltà non troverebbe il secondo a comprendere la mente del primo? Io ve ne reco un esempio preso dai nostri santi libri. Nel primo capitolo della Genesi si legge: « Nel principio creò Dio « il cielo e la terra. La terra poi era informe « e vacua, e le tenebre erano su la faccia del- « l' abisso, e lo spirito di Dio si recava su le « acque. E Dio disse si faccia la luce, e la luce « fu fatta. E vide Dio che la luce era buona, e « divise la luce dalle tenebre. E chiamò la luce « giorno e le tenebre notte: e della sera e della « mattina si è fatto il primo giorno. Disse an- « cora Dio si faccia il firmamento in mezzo « delle acque, e divida le acque dalle acque. E « Dio fece il firmamento, e divise le acque che « erano sotto il firmamento dalle acque che « erano sopra il firmamento. E Dio chiamò il « firmamento *cielo*, e della sera e della mattina « si fece il secondo giorno. Disse poi Dio: tutte « le acque che sono sotto il cielo si congreghi- « no in un luogo, ed apparisca la cosa arida. « E Dio chiamò la cosa arida terra . . . E « della sera e della mattina si è fatto il terzo « giorno. Disse poi Dio si facciano i luminari « nel firmamento del cielo, e dividano il giorno « e la notte, e servano per segni de'tempi, de'gior- « ni e degli anni, affinchè risplendano nel fir- « mamento del cielo ed illuminino la terra. E « fece Dio due gran luminari... e le stelle, e « li pose nel firmamento del cielo, acciò man- « dassero la luce sopra la terra... E della sera « e della mattina fu fatto il quarto giorno ».

Quando il sacro scrittore scrive: *nel principio creò Dio il cielo e la terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *cielo*? l'astronomia intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore ventiquattro sembra muoversi intorno la terra da oriente in occidente. Ma è questo forse il senso in cui lo prende l'Autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati creati nel quarto giorno, segue che la totalità di questi non sia il cielo, che Mosè dice creato nel principio. Inoltre il cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal cielo è il firmamento che divide le acque dalle acque. Il cielo dunque, di cui parlasi nel primo verso della Genesi, non è il cielo dell' astronomia, nè quello creato il secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende Mosè pel vocabolo *giorno*? Ne'libri de'matematici il vocabolo giorno si prende per quello spazio di tempo, in cui il sole sembra compiere una intera rivoluzione intorno la terra, o pure per quello spazio di tempo, in cui il sole dimora sul nostro orizzonte; ora essendo il sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo di *giorno* non può prendersi da Mosè in niuno de'due sensi enunciati.

Domando finalmente, che cosa intende egli Mosè per *luce*? La luce, secondo la scuola di Cartesio, è una materia posta in moto dal sole. Secondo poi la scuola di Newton è un' emanazione de' corpi luminosi, e perciò dal sole. In qualunque di queste due opinioni la luce deriva dal sole. Ora questo astro essendo stato creato il quarto giorno, la luce di cui parla Mosè ne'giorni antecedenti, non era nè quella di cui parla Cartesio, nè quella di cui parla Newton. I vocaboli in conseguenza di *cielo*, di *giorno*, di *luce*, si riferiscono da Mosè ad oggetti diversi di quelli, a cui li riferisce la fisica di oggi (1).

(1) Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire: il diletto è il mezzo che adopera. « Le « mose prenderanno grande sdegno se affermassimo « opera loro essere la cetera e le tibie, e non la « riforma de' costumi, e raddolcir le passioni in « quelli che usano il canto e l' armonia » (Plutarco nel Convito). Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro uffizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori.

(1) La Bibbia presenta spesso oscurissimi passi, anche indipendentemente dalla profondità dei misteri che in essa si trattano, e per la difficoltà della lingua ebraica e per la lontananza dei tempi. L'intelligenza di tali passi esige gran dottrina, o studii profondi. Si vedano le opere di Du-contan e dell'ab. Lanci, e non si dubiterà della mia asserzione. Il passo citato dal ch. Autore è certamente dei più difficili, pure senza ricorrere all'erudito sistema di Calmet, perchè non si potrebbe intendere per *cielo* la materia di cui son formati i corpi così detti *lucidi*, e per *terra* l'altra di cui son formati gli *opachi*? Per *luce* qui si potrebbe indicare quella materia che posta in moto dai corpi lucidi, i quali hanno la proprietà di così modificarla, produce i fenomeni della luce, e questa materia (forse l'*etere* della fisica moderna) poteva esistere senza che fossero organizzati i corpi

§ 78. Vi sono idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l'idea di una linea retta, il geometra può formarsi l'idea complessa di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila lati, ecc. Egli nel formare questa combinazione non segue mica le combinazioni che a lui presenta la natura: queste combinazioni son in origine un prodotto dell' attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realtà di esse fuori dello spirito. La geometria non ha bisogno dell' esperienza: ella è una scienza interamente ipotetica.

Lo stesso dee dirsi delle idee complesse della morale. Combinando, per cagion di esempio, l'idea di omicidio con quella di padre, il moralista si forma l'idea complessa del *parricidio*.

Egli non ha bisogno di osservare la realtà di questa combinazione; e le verità della morale non lascerebbero di esser certe, sebbene il delitto del parricidio non fosse giammai accaduto. La morale è anche una scienza ipotetica, come la matematica pura.

La sintesi ideale si effettua dunque in due modi, o ripetendo la stessa idea, o combinando idee diverse; ma in ogni modo i prodotti di questa sintesi non si riferiscono ad alcun archetipo in natura. A dir tutto in breve, i prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale:* i prodotti della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto *reale fattizio:* i prodotti della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico* e *finto:* i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. Io non intende con ciò che gli oggetti non somministrino allo spirito de' motivi per formare queste combinazioni ideali. Dico solo che lo spirito prescinde, nelle combinazioni di cui parliamo, dalla loro esistenza fuori di sè stesso, e che egli può formarle senza averle osservate in alcun oggetto.

I nomi delle idee complesse de'matematici non presentano alcuna ambiguità per le seguenti ragioni: 1.° le idee semplici che entrano in queste combinazioni sono idee essenziali allo spirito umano, essendo le idee dello spazio e dell'unità; 2.° queste combinazioni sono formate dalla stessa idea ripetuta in uno stesso o diverso modo; 3.° i matematici prendono la precauzione di definire i vocaboli delle loro idee complesse; 4.° eglino rendono sensibili queste idee colle figure.

Ma i nomi delle idee complesse, le quali sono composte di diverse idee semplici, e che Locke chiama *nomi dei modi misti*, presentano una grande ambiguità ed incertezza, ed eccone le ragioni. Quando i ragazzi apprendono le lingue, per far loro intendere ciò che significano i nomi delle idee semplici, o delle idee complesse degli oggetti reali, si mostra ordinariamente loro la cosa, di cui si vuole che eglino abbiano l'idea, e si dice loro molte volte il nome che ne è il segno. Ma per i nomi de' modi misti, e principalmente per i più importanti che esprimono le idee morali, i ragazzi ordinariamente apprendono prima i vocaboli; e per saperne il significato o eglino ricorrono agli adulti, per spiegarlo loro, o pure l'indovinano da sè stessi colle proprie riflessioni nella conversazione ordinaria degli uomini.

Da ciò avviene che questi vocaboli, nella bocca della maggior parte degli uomini, non sono altra cosa, se non che semplici suoni; o se pure hanno qualche significato, questo è ordinariamente molto indeterminato.

Coloro che sono i più esatti a determinare il senso che eglino dànno a'vocaboli, non possono evitare l' inconveniente di legare a' vocaboli idee complesse differenti di quelle che altre persone abili vi legano. Sebbene, per cagion di esempio, i vocaboli di *gloria*, di *onore*, di *gratitudine*, ecc. sieno gli stessi nella bocca di tutti gl'Italiani, intanto l'idea complessa, che ciascuno ha nello spirito, e che esprime con tali vocaboli, è molto differente ne' diversi individui.

Le combinazioni della sintesi immaginativa sono ancora arbitrarie. Ora siccome non tutti fanno queste combinazioni, così non tutte le lingue hanno un vocabolo destinato per esprimere la stessa idea complessa; perciò molte volte non si può tradurre il vocabolo di una lingua, per mezzo di un vocabolo di un' altra.

È facile dedurre da tutte queste osservazioni quale oscurità dee essere stata generalmente sparsa negli scritti degli autori antichi, e che son vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto per illustrare queste opere, prova quanta penetrazione, e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscovrire il vero senso degli antichi autori.

che poi dovevano modificarla. Suppongasi di più che in un luogo fosse agglomerata la materia lucida, in quale già cominciasse a modificar l'etere, e in un altro luogo fosse riunita la materia opaca, la quale per un primo moto comunicatole da Dio volgesse ora una parte ora un'altra alla materia lucida, questa rivoluzione potea dar luogo a quello che qui dicesi *giorno*, diverso forse nella durata dal nostro, ma pure determinato da luce e tenebre alternative. Non credo queste ipotesi stranissime: ma qualora lo siano, lo penserò sempre che in quei pochi versi, in cui l'ispirato Mosè descrive la creazione, sia riposta una fisica profonda, e che fatte nuove scoperte, forse un giorno si maraviglieranno i filosofi che primo non siasi letto ivi ciò che formerà la parte più bella e fondamentale delle teorie.

Quella disciplina, in cui si spiegano le regole per valutare l'altrui testimonianza, e per distinguere i libri genuini dai supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti, ecc. chiamasi *Critica*, e quella parte della critica, in cui si spiegano le regole per l' interpretazione de'libri, chiamasi *Ermeneutica* (1). Un generale pirronismo su i fatti dell'antichità è una follia; ma un dommatismo generale non è una follia minore: *Medium tenuere beati*.

Io ho compiuta l' analisi di tutte le cagioni de' nostri errori: non so se ne abbia omessa alcuna; ma credo di no (1). Io sono stato giudicato in questa analisi dal principio che tutti gli errori son giudizi falsi, e che essi debbono in conseguenza avere gli stessi motivi de' nostri giudizii. Quando questi motivi sono reali, i giudizii son veri; quando i motivi son apparenti, e ci presentano un falso aspetto, i giudizii son falsi. Quando si prende, per esempio, per testimonianza dei sensi ciò che questi non dicono, i giudizii son appoggiati su i motivi apparenti del senso interno, o de' sensi esterni.

Alcuni filosofi ripongono fra le cagioni de'nostri errori le passioni. Ma dell' influenza delle passioni su lo sviluppo dell'intendimento, parleremo nella filosofia pratica o morale.

(1) Ecco alcune delle principali regole d'ermeneutica: 1.° Indizio di libro supposto è vederlo negli antichi codici attribuito ad un autore differente da quello di cui porta il nome, non conoscendosi la ragione di tal cambiamento; 2.° Sarà indizio di interpolazione, cioè di addizioni di uno scrittore diverso, il trovarsi gli antichi codici costantemente senza i pezzi che appariscono nei nuovi; 3.° Deve credersi mutilato se trovasi mancante di qualche pezzo importante citato da autori antichi, come appartenente ad esso. 4.° È spurio o almeno interpolato un libro che contiene delle dottrine e delle opinioni contrarie decisamente a quelle seguite dall' autore. 5.° Dicasi lo stesso di un libro in cui si rammentano persone e fatti che furono in tempi posteriori all'epoca in cui visse lo scrittore supposto. 6.° Vocaboli e modi di dire comparsi in un'epoca posteriore a chi scrisse il libro, danno indizio che è spurio o interpolato.

(1) I logici assegnano alcune sorgenti d' errore nelle *parole* o nelle *frasi* con cui si esprimono i giudizii, e queste sono: *l' equivoco*, *l' anfibologia*, *la fallacia d' accento*, *la fallacia di dizione*. La prima fallacia consiste nel prendere in un senso differente da quello che deve avere un vocabolo atto ad esprimer cose diverse, come *vite* frutto, *vite* macchina. La seconda ha luogo quando la sintassi dà luogo a due significati diversi, così, dicendosi: *Ajo te, Æacida, Romanos vincere posse*, non s'intende chi possa essere il vincitore, se Pirro o i Romani. La terza nasce dal vario significato che acquista un vocabolo secondo che si pronuncia in un modo o in altro; per esempio *rosa*, *rôsa*, *vôto*, *vòto*, ecc. Così nell' esametro: *Quam* mala *sunt* mala *hæc quæ mandere* mala *acquit*, la voce *mala* secondo che ha la prima sillaba breve o lunga significa *cattive*, *pomi*, *mascella*. La fallacia di dizione dipende da un vocabolo che ha presso a poco lo stesso significato, ma non è costante in modo da esprimer sempre le medesime idee con precisione. Così *metà* di più oggetti significa o la metà del loro numero, o la metà di ciascuno oggetto. I Romani ingannarono Antioco chiedendo per patto la metà delle sue navi, il che accordato, pretesero di volerne non la metà numerica, ma la metà di ciascuna. Tali errori però possono ingannare i poco esperti, e sono veramente puerili.

## CAPO V.

### Della probabilità delle ipotesi.

§ 77. Quando più cose sono richieste per l'esistenza di una qualità, o più cose concorrono a produrre un effetto, o come concause, o come condizioni, e di queste se ne conosce la maggior parte, ma non tutte, la qualità o l' effetto non può dedursi se non che *probabilmente*. Lo stesso accade quando un effetto può nascere da varie cause: non si può allora concludere dall' effetto dato ad una certa causa, se non che probabilmente.

Quando poi si ha un effetto di cui si ignora la causa, allora i filosofi sogliono ricorrere alle *ipotesi*, cioè suppongono l' esistenza di una causa determinata per ispiegare l' effetto.

Se osservo in un giovanetto: 1.° un ingegno grande e pronto: 2.° un ardente desiderio di sapere; 3.° un'applicazione indefessa allo studio: 4.° un' abbondante copia di soccorsi per lo studio come libri, maestri, ecc.; 5.° un' ottima volontà nei maestri; 6.° un buon metodo d'istruirlo; lo deduco probabilmente che il giovanetto, di cui parliamo, diverrà un uomo dotto, e l'ornamento della repubblica letteraria. Questa deduzione è probabile, e non certa; poichè per l'effetto si richiedono altre condizioni che io non conosco. Il giovanetto dee serbare la sua sanità, che un morbo potrebbe rapirgli, e con essa rapirgli il vigor dell' ingegno, e formare un ostacolo alla continuazione dell'applicazione. Potrebbe inoltre il giovanetto esser sedotto da' piaceri, ed immergendosi nelle vie limacciose del vizio abbandonare lo studio e la meditazione. Potrebbe ancora per una calunnia di un potente essere gettato in un carcere, e così rimaner privo de' soccorsi necessarii al progresso della scienza: in breve, potrebbe da varii accidenti venire impedita la continuazione dello studio. Per poter esser certo dell'effetto, dovrei conoscere la continuazione de' mezzi per progredire nel sapere. Io non ho dunque tutte le condizioni necessarie per l'esistenza dell'effetto, ma solamente ne ho la maggior parte, la mia deduzione è perciò solamente probabile.

Similmente se in una sera di estate trovo

molto riscaldata una pietra, su di cui vedo delle cenere, il calore in questa pietra ha potuto derivare tanto dal sòle che dal fuoco su di assa acceso: la veduta nondimeno delle ceneri, mi spinge a giudicare che il fuoco acceso sulla pietra abbia influito a produrre il calore che in essa osservo Ma questa deduzione non può essere che probabile; poichè le ceneri han potuto essere da un altro luogo trasportate sulla pietra; inoltre han potuto rimanervi dopo di essere stato acceso il fuoco molti giorni innanzi e così tutto il calore accumulato su la pietra di cui parlo ha potuto solamente derivare dall'azione del sole.

Le nostre deduzioni son dunque probabili, quando noi non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per l'esistenza di una qualità, o di un effetto; o non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per determinare la causa di un effetto dato.

Un giudizio probabile è dunque un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.

§ 78. Ogni proposizione in sè stessa considerata è necessariamente o vera o falsa. Ma una stessa proposizione può essere certa ad un uomo, incerta ad un altro. Da ciò segue che la certezza, la probabilità, il dubbio, sono stati dello spirito umano che possono esser differenti in differenti individui. Un esempio rischiarerà meglio questo pensiere. La proposizione: *al di fuori dello spirito esistono corpi*, in sè stessa considerata, è necessariamente vera o falsa. Ma essa è certa per un materialista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile. La proposizione poi: *al di fuori dello spirito non esistono corpi*, è certa per un idealista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile.

L'ignoranza, la scienza, il dubbio, l'opinione, son dunque diversi stati dello spirito. L'ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Se mi domandate: *il numero delle stelle è pari o dispari?* risponderò d'ignorarlo, perchè non ho alcun motivo per giudicare essere il numero delle stelle pari; nè ne ho alcuno per giudicare essere questo numero dispari. Un testimone mi dice di aver veduto che Tizio con un colpo di spada ha ucciso Caio; un altro mi dice di aver veduto che il colpo di spada fu vibrato a Tizio da Sempronio. Se ignoro le qualità morali de' due testimoni, e lo stato diverso dell'anima loro, stando alla loro testimonianza, sarò nel dubbio, se Tizio sia stato ucciso da Caio, o pure da Sampronio; perchè il motivo per affermare è uno, e quello per negare è ancora uno. Quando dunque si ha un egual numero di motivi per affermare che per negare, un tale stato dello spirito chiamasi *dubbio*. Quando il numero de' motivi per l'affermazione è maggiore di quello per la negazione, la proposizione affermativa si chiama *probabile*. Se il maggiore numero de' motivi è a favore della proposizione negativa, questa sarà probabile. Gli stati dello spirito riguardo alla conoscenza son dunque l'ignoranza, il dubbio, l'opinione, la scienza: il dubbio e l'opinione sono diverse specie d'incertezza.

Sebbene la certezza e la probabilità sien relative all'animo di ciascun uomo, pure, avuto riguardo alle facoltà dello spirito umano in generale, può universalmente stabilirsi, esservi alcune proposizioni su le quali egli non può acquistare che la probabilità. La ragione si è che vi ha una certezza, la quale è il risultamento necessario di un determinato uso delle nostre facoltà; e che da un'altra parte vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano, i quali non può egli oltrepassare giammai. Così possiamo generalmente asserire che l'intelletto dell'uomo può avere la certezza di questa proposizione: *tutti i raggi di un cerchio sono eguali*; e che avrà una tal certezza sempre che, avendo le idee del cerchio e del raggio, ne farà la conveniente comparazione.

Un filosofo può asserire, senza tema di errare che vi sono molti avvenimenti futuri, riguardo a' quali non può aversi se non che una previsione probabile. L'esempio recato di sopra del giovanetto studioso può servire a render chiaro ciò che dico. Chi mai può prevedere con certezza che il nominato giovinetto vivrà tanto tempo da divenire un uomo celebre? Chi mai potrà prevedere con certezza che ninna causa accidentale lo rapirà allo studio ed alla gloria?

Vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano. Egli ignorerà sempre le proprietà assolute degli oggetti esterni. Iddio sarà sempre per lui un essere incomprensibile. L'azione sarà sempre un mistero

§ 79. È una certezza metafisica, dice Filangieri, secondo l'idea comune che si ha della certezza, che nei triangoli rettangoli il quadrato dell'*ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati che si fanno ne' *cateti*; ed è una certezza morale che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda: quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua Filangieri, che per un geometra sarà più certa la prima e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti quei principii, di tutte quelle proposizioni, di tutti quei raziocinii che dimostrano l'uguaglianza del quadrato dell'ipotenusa a' quadrati de' ca-

tati; o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l' uso di combinarle con tanta franchezza, quanta se ne richiede per vederne tutti i rapporti, tutti i risultamenti. Nella certezza dunque, conclude il filosofo citato, non vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo: ed i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizione, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare che nella disposizione dell'animo di colui che gli ha.

Ciò che ho rapportato dell'illustre scrittore merita riflessione. Supponiamo concentrati in uno stesso individuo il geometra ed il filologo, e per non fare una supposizione che i fatti non somministrano, ponghiamo che questo individuo sia Newton, il quale fu insieme geometra immortale e filologo esimio; domandasi: quale delle due proposizioni rapportate sia stata per lui più certa? Filangieri risponderà forse che la certezza nel caso supposto è uguale per tutte due le proposizioni? Una tal risposta sarebbe per me equivoca, e meriterebbe una spiegazione.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contingenti, e fa d' uopo ancora distinguer queste in quelle che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato ed il soggetto, nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L' oro è molleabile. Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizii espressi colle parole. Ma questi giudizii sono di diversa natura pel diverso modo in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L' oro è naturalmente e costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d' uopo distinguere il sentimento della certezza dal giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio senza il timore d' ingannarsi. Il secondo è un giudizio vero o falso, con cui si pensa che il numero dei motivi a favore di un giudizio è sufficiente. Da ciò segue che un uomo può giudicare che una data proposizione è certa, e nello stesso tempo esser affetto da un sentimento d' incertezza riguardo alla stessa. È questo il caso di Obbes che, persuaso della non esistenza degli spiriti, ne temeva ciò non ostante l' apparizione. Similmente un uomo può essere incerto di una proposizione per un giudizio, ed esserne certo per sentimento non essendo affetto da alcun timore d' ingannarsi. Credo che questo era il caso di Bayle. Io non trovo, mi pare che egli diceva, le prove certe della religione; ma io la credo per sentimento.

Premesse queste distinzioni su la verità e su la certezza, si vede, in primo luogo, che la certezza è semplice ed invisibile, e che non può darsi una certezza maggiore di un'altra certezza; e che perciò è irragionevole d' istituire alcun paragone su la qualità della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario che vi sia o non vi sia il timore d' ingannarsi; nel primo caso non vi ha affatto certezza, nel secondo la certezza esiste. Se la certezza si prende per giudizio, o si giudica che i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti; e non vi ha certezza: o si giudica che questi motivi sono sufficienti; e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quanto si domanda: *qual certezza è maggiore: la metafisica, la fisica o la morale?*

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone circa la quantità o il grado della certezza, pure non può non ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra. *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L' oro è costantemente molleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue che la coscienza di ciascuno de' tre giudizii rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello dell' *eventualità*. Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze *metafisica, fisica* e *morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio, l' enunciata distinzione si dee ammettere ancora. Nella prima proposizione lo spirito non può trovare un numero di motivi, ma un solo motivo, e questo è l' *identità*; nelle due altre vi debbono concorrere per la certezza molti motivi. E finalmente l' oggetto del giudizio della certezza essendo diverso ne' casi enunciati, i giudizii su la certezza sono di tre spezie, perchè gli oggetti su di cui si versano sono di tre spezie, cioè giudizii su i rapporti d' identità o di diversità delle nostre idee, giudizii su i fatti dell'ordine naturale, e giudizii su i fatti volontarii e liberi degli uomini.

Il giudizio su la certezza può esser vero, e può esser falso. Per evitar l' errore in siffatti giudizii su la certezza fa duopo badare alla na-

tura del giudizio che forma l'oggetto dell'altro giudizio su la certezza. Nel giudizi sperimentali sintetici sarebbe assurdo il richiedere per la loro certezza la necessità, o l'impossibilità dell'opposto. Nei giudizii su i fatti liberi degli uomini sarebbe ugualmente irragionevole il pretendere che ciascun uomo fosse testimone oculare del fatto che narrasi. La natura di questi giudizii esclude i motivi de' quali parliamo.

Le riflessioni fatte su i giudizii de' fatti liberi possono presso a poco applicarsi ai giudizii su i fatti particolari o straordinarii della natura fisica; come sarebbero i seguenti: *Il Vesuvio nella vicinanze di Napoli, e l'Etna nella Sicilia mandano fuori dalla loro cima del fuoco. Forti tremuoti nel 1783 fecero molto danno nelle Calabrie.*

§ 80. I giudizii, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più esser che probabili. Se il negoziante non volesse intraprendere i suoi negozii se non nel caso in cui fosse certo del guadagno, il commercio non avrebbe esistenza. Se il viaggiatore non volesse intraprendere i suoi viaggi se non nel caso in cui fosse certo di non andare ad incontrare alcun pericolo, non si muoverebbe certamente dalla propria casa. Si può dir lo stesso di tutti i fatti che dipendono da condizioni che non possono con certezza prevedersi. Per oprare con prudenza in questi casi è sufficiente la probabilità più o meno grande che sia possibile.

Da ciò segue che è una falsa logica degli avvenimenti giudicar de' consigli; sebbene uno abbia preso una risoluzione prudente seguendo la probabilità, il farlo reo di quanti mali dopo son accaduti, o per semplice caso, o per malizia di altri uomini, o per altri accidenti, i quali era impossibile prevedere, sarebbe un errore. Non solamente amano gli uomini, riflette sensatamente l'autore dell'arte di pensare, ugualmente l'essere saggi e felici, ma non pongon divario tra il felice ed il saggio, nè tra l'infelice ed il colpevole, questa distinzione sembrando loro essere troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s'immaginano che sieno nati i mali avvenimenti: e siccome gli astrologi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l'aspetto delle stelle che l'hanno prodetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie e le calamità, che chi vi è caduto se le ha meritate con qualche azione imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; egli ha dunque il torto. Così comunemente ragionasi e si è ragionato, perchè sempre vi fu poca esattezza nei giudizii degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti, lodando quelli che felicemente e biasimando quelli che infelicemente riuscìti vi sono.

La probabilità ha de' gradi; per determinarli fa duopo conoscere il numero sufficiente de' motivi per la certezza del giudizio in quistione. Riprendiamo l'esempio del giovinetto studioso recato di sopra, § 77. Ai sei motivi che ho per giudicare che diverrà un uomo dotto, aggiungiamo quelli che mi mancano per mettermi in istato di certezza: questi sono: 1.° la continuazione del vigor dell'ingegno; 2.° la continuazione della buona volontà di studiare; 3.° la continuazione dei mezzi esterni per farlo. Il numero sufficiente de' motivi sarebbe dunque quello di nove: di questi ne concorrono a favore del mio giudizio sei; la probabilità è dunque qui di sei noni. Ma il calcolo potrebbe farsi altrimenti. Le condizioni, affinchè il giovanetto divenisse dotto, sono: 1.° vigor d'ingegno; 2.° genio per lo studio; 3.° circostanze esterne favorevoli; 4.° continuazione del vigor dell'ingegno; 5.° continuazione del genio; 6.° continuazione delle circostanze esterne favorevoli. In questa posizione il numero de' motivi a favore del mio giudizio è tre, e la probabilità è di tre sesti. Questo esempio fa vedere che la determinazione del grado della probabilità non riesce sempre senza difficoltà; e che molte volte non può determinarsi affatto. Come determinare, per esempio, il grado della probabilità della continuazione della salute del giovanetto? Io ho chiamato probabile quella proposizione, a favor della quale concorre il maggior numero de' motivi; ma comunemente non si usa sempre un tal linguaggio, e si chiama anche probabile quella proposizione, a favor della quale concorrono alcuni motivi, qualunque ne sia il numero.

Difetto molto ordinario fra gli uomini si è il giudicare temerariamente delle azioni e intenzioni altrui; e vi si cade, perchè non si calcola la probabilità delle deduzioni. Potendo un effetto nascer da varie cagioni, si attribuisce ad una cagione sola.

L'autore dell'arte di pensare ne reca alcuni esempi. Un uomo di lettere è di un medesimo parere con un eretico in una materia critica indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà aver egli dell'inclinazione per gli eretici; ma ciò temerariamente, potendo quest'uomo di lettere essere indotto dalla ragione e dalla verità ad essere di una tale opinione. Uno scrittore parlerà con qualche ardore di una opinione che crede pericolosa. Si accuserà di odio e mal animo contro di chi l'ha pronunziata; ma ciò temerariamente ed ingiustamente, questo ardore

potendo ugualmente nascer dallo zelo della verità, e dall'odio contro le persone. Uno è amico (1) di un malvagio; concludesi che è unito d'interesse col malvagio, e che partecipa delle colpe di lui. Così non ne segue: forse le ha ignorate, e forse non vi ha parte alcuna. Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, diceni, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza e da dimenticanza. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e di saggezza, e qualche volta di stupidezza. Si concluderà perciò male dicendo: egli non parla, è dunque stupido. La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Non si ragionerà bene dicendo: egli è lento nelle sue operazioni, è dunque d'ingegno ottuso. Il cangiar di parere talvolta è indizio d'incostanza, talvolta di sincerità. Mal si concluderà perciò, un uomo esser incostante per aver cambiato d'opinione, tal cambiamento potendo derivare dall'amore della verità.

§ 81. Parliamo brevemente delle ipotesi. Quando s'ignora la causa di un dato effetto, si ricorre alle ipotesi, cioè si suppone che la causa sia una certa cosa. La prima condizione delle ipotesi è che non sieno in sè stesse impossibili, cioè contraddittorie, e che i fatti osservati non le contraddicano. La seconda è che spieghino i fenomeni. Se manca la prima condizione, le ipotesi son certamente false, e non possono ammettersi; se manca la seconda, non sono ipotesi, poichè il fine delle ipotesi è appunto quello di spiegare alcuni dati effetti. Gli esempii renderanno chiara l'applicazione di queste regole. Per ispiegare i fatti del pensiere un materialista suppone nel cervello un certo organo chiamato il *sensorio*, o il principio del sentimento: egli aggiunge che i diversi pensieri non sono se non che diversi moti del sensorio. Questa ipotesi ripugna ai fatti del pensiere, i quali, come abbiamo dimostrato nell'Ideologia, ci mostrano l'unità sintetica del pensiere; e questa è impossibile senza l'unità metafisica del soggetto pensante; o, per dir meglio, nel sentimento dell'unità sintetica del pensiere si contiene il sentimento dell'unità metafisica del *me* pensante. L'ipotesi del materialismo è dunque un'ipotesi falsa ed assurda.

Bonnet cerca di spiegare di una maniera meccanica il fatto della reminiscenza. Egli chiama fibra *vergine* quella fibra del cervello che non è stata mossa ancora, e suppone che il moto della fibra vergine sia diverso dal moto della stessa fibra, allora che è mossa della stessa maniera per la seconda volta, e dopo ancora; e che l'impressione fatta su l'anima dalle fibre vergini non è la stessa di quella che vi producono queste fibre allora che son mosse della stessa maniera dopo la prima volta. Il sentimento, egli conclude, che produce questa diversità d'impressione, è la reminiscenza. Questa ipotesi ha il difetto di non ispiegare il fatto che si propone di spiegare. Per aver luogo la reminiscenza è necessario che lo spirito abbia la stessa idea raddoppiata, ma in un modo alquanto differente: Bonnet pretende che questa differenza risulti dalla diversità che passa fra il moto della fibra vergine, ed il moto della stessa fibra mossa dello stesso modo dopo di aver perduto la sua verginità. Ma allora che il moto della fibra non vergine esiste, il moto della fibra vergine non è più. L'ipotesi dunque di cui parliamo, non ispiegando il fatto che essa si propone di spiegare, dee cancellarsi dal numero delle ipotesi.

Malebranche vuole spiegare che la facilità di pensare si acquista coll'esercizio, come tutti gli altri abiti. Egli prende per principii questi fatti: 1.° il moto è la causa de' cambiamenti che avvengono nel corpo umano; 2.° gli organi hanno una maggior flessibilità a proporzione che maggiormente si esercitano. Egli suppone in seguito che tutte le fibre del corpo umano sono tanti piccioli canali, ove circola un liquore sottilissimo chiamato *spiriti animali*, il quale si spande nella parte del cervello ove è la sede del sentimento, e vi fa differenti tracce che son legate colle nostre idee, e che le risvegliano. Da ciò Malebranche conclude che bisogna nei primi anni della vita esercitarsi a meditare su di ogni sorta di oggetti, a fine d'acquistare una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Perchè nello stesso modo che acquistiamo una gran facilità di rimuovere le dita delle nostre mani in ogni maniera, e con una gran velocità pel frequente uso che ne facciamo suonando degli strumenti; così le parti del nostro cervello, di cui il moto è necessario per immaginare ciò che vogliamo, acquistano per l'uso una certa facilità a piegarsi, la quale fa sì che s'immaginino le cose che si vogliono immaginare con molta facilità e chiarezza.

L'ipotesi rapportata ha tutte le condizioni per un'ipotesi. Essa non è contraddittoria in sè, nè ripugna a' fatti osservati. Essa spiega il fatto che si propone di spiegare. Ma essa non è che una ipotesi; poichè i canaletti delle fibre, ed il liquore in essi, chiamati *spiriti animali*, sono cose ipotetiche, cioè supposte, non provate.

Questa ipotesi somministra eziandio a Male-

(1) Qui *amico* sembra che debba prendersi non in senso stretto, perchè l'amicizia vera non può aver luogo nè tra due malvagi, nè tra un malvagio ed un uomo onesto.

branche le spiegazioni di altri fatti. Egli vi trova fra le altre cose la ragione de' differenti caratteri che si scorgono negli spiriti umani. Gli basta perciò di combinare l'abbondanza e la scarsezza, l'agitazione e la lentezza, la grossezza e la picciolezza degli spiriti animali colla delicatezza e colla grossezza, l'umidità e l'aridità, la rigidezza e la flessibilità delle fibre del cervello. Nella stessa maniera, egli dice, che la larghezza, la profondità e la nitidezza dei tratti di qualche incisione dipende dalla forza colla quale il bulino agisce, e dalla debole resistenza del metallo; così la profondità e nitidezza de' vestigi dell'immaginazione dipende dalla forza degli spiriti animali, e della costituzione delle fibre del cervello; ed è la varietà che ritrovasi in queste due cose che produce la gran differenza la quale si ravvisa tra gli spiriti. Il filosofo citato deriva dalla costituzione del cervello ne' bambini, negli uomini fatti e ne' vecchi la differenza che si scorge nella facoltà d'immaginare di queste tre età.

Le fibre del cervello, egli dice, nell'infanzia sono molli, flessibili e delicate.

Nell'età più matura diventano più secche, più dure e più forti. Ma nella vecchiaja sono quasi del tutto inflessibili, e non obbediscono che molto difficilmente a' corsi degli spiriti animali: inoltre son esse molto dense, e frammiste alcune volte ad umori sovrabbondanti, che il debole calore dell'età non può dissipare. Poichè nella stessa maniera che vediamo le fibre della carne indurirsi col tempo, e la carne di un pernicíotto essere più tenera che quella di una vecchia pernice, così le fibre del cervello di un fanciullo, o di un giovanetto debbono esser molto più molli e più delicate che quelle delle persone più avanzate in età. Si riconoscerà la ragione di questi cangiamenti, continua Malebranche, se si consideri che queste fibre sono continuamente agitate dagli spiriti animali che scorrono all'intorno di esse in più maniere differenti; poichè nella maniera stessa che i venti disseccano la terra su la quale soffiano, così gli spiriti animali colla loro continua agitazione rendono a poco a poco più secche, più compresse, più solide le fibre del cervello dell'uomo, cosicchè le persone più provette le debbono aver quasi sempre più inflessibili che quelli i quali son meno avanzati in età. E riguardo a quelli che sono nella medesima età, gli ubbriaconi che per più anni hanno fatto un eccessivo uso del vino, o di simili bevande capaci di ubbriacare, debbono averle più solide e più inflessibili di quelli che non gustano simili bevande in tutto il tempo della loro vita. Si leggano i primi sei capitoli del libro secondo *Ricerca della verità* dell'autore citato (1).

§ 52. Siffatte ipotesi non somministrano allo spirito le vere cagioni delle cose, e non servono a condurlo alle scoverte: esse servono a soddisfare in certo modo il bisogno che ha il nostro intelletto di salire dall'effetto alla causa, ed a render sensibili alcune verità. Particolarmente poi le ipotesi de' filosofi circa il fisico de' nostri pensieri nel cervello e nel corpo, non hanno un risultamento felice. L'unione de' fatti e delle ipotesi, osserva giustamente Dugald Stewart, è una delle cause che ha ritardato il progresso della filosofia dello spirito umano. Se in questa non andiamo al di là de' fatti attestati dalla co-

(1) Celebre è l'ipotesi del dottor Gall di Tiefenbrunn e del suo collega Spurzheim. Esso suppone che i talenti e le inclinazioni a certi vizii, a certe virtù dipendano nell'uomo da una particolar organizzazione del cervello, la quale vien dimostrata dalla forma del cranio. A questa ipotesi si dà il nome di *craniologia*, *cranioscopia* o *frenologia*. Si suppone che il cervello sia composto di tanti organi cerebrali, che sviluppandosi producono nel cranio tante *protuberanze* o *prominenze*, o che esaminando queste si può dedurre quali sieno le tendenze ed i talenti dell'individuo. Gli organi principali sono 27, cioè: dell'amor fisico, dell'amor della prole, dell'amicizia, della difesa o della proprietà, dell'uccisione, dell'astuzia, del furto, dell'orgoglio, dell'ambizione, della previdenza, della memoria delle cose, dei fatti, dei luoghi e delle parole, l'organo della pittura, della musica e dei numeri, dell'architettura, della sagacità comparativa, della metafisica, della poesia, della bontà, della imitazione, del sentimento religioso, della fermezza. Molto si è detto e si dice contro e in favore di questo sistema, che non potrà uscir forse mai dalla sfera delle ipotesi. Si è preteso che portasse al materialismo, che togliesse la libertà all'uomo. Ma queste due orribili conseguenze non mi sembra che possano dedursi. Altro è la tendenza ad un vizio, ad una virtù, altro è l'esservi necessitati. Che poi l'anima per la legge di commercio col corpo sia modificata diversamente, secondo il vario stato di esso, è un fatto che non potrà mai negarsi, e converrebbe chiamar materialisti tutti quei che fanno dipendere la pazzia, i delirî, lo sconvolgimento delle idee nell'ebbrezza da un'alterazione del corpo. Che poi l'ipotesi non vada esente da molte e gravi critiche, io pienamente ne convengo, ma altro è dire: essa è erronea, altro è dire: essa è immorale, empia. Quest'ultima conseguenza dipenderà forse dalle espressioni poco rigorose ed anti-metafisiche, e forse anti-logiche usate da chi espone la craniologia, dall'opinione che si ha del suo promotore, ecc. Comunque siasi, ecco quello che Gall stesso dice nel suo *prodromo* in risposta agli avversarii.

« Queste tendenze sono, per vero dire, attrattive che inducono in tentazione; ma non sono « tali che non possano esser vinte e soggiogate « da altre più forti che loro si oppongono. Voi « avete la tendenza alla voluttà; ma i buoni co« stumi, l'amor conjugale, la salute, la decenza « sociale, la religione vi saranno di preservativo, « e voi resisterete alla voluttà. Da questa lotta « appunto contro le proprie inclinazioni nasce la

scienza di ciò che accade in noi stessi, i risultamenti saranno certi e luminosi. Per esempio le leggi dell'associazione delle idee, e la dipendenza della memoria dell'attenzione sono dei fatti generali somministratici dalla coscienza.

Quando con questi fatti ne spieghiamo degli altri, il nostro metodo sarà scientifico. Ma se la nostra curiosità va al di là, e se tentasi di spiegare l'associazione delle idee per mezzo di certe vibrazioni supposte, o per altri cambiamenti ugualmente supposti nello stato del cervello; e ancora se si pretende di spiegar la memoria supponendo delle tracce nel sensorio, si mescolano manifestamente le verità importanti alle congetture. Io sono precisamente dell'avviso di questo filosofo. Quando per la prima volta lessi il titolo dell'opera di Bonnet: *Saggio analitico su le facoltà dell'anima*, io era in una grande aspettativa, e credeva di leggere la scienza dei fatti del pensiero umano; ma dopo la lettura, la mia aspettativa rimase vôta: io non vi trovai che una raccolta di congetture su lo stato del nostro cervello nell'atto del pensiere. Il titolo di quest'opera, diss' io, è dunque illusorio. La scienza dello spirito umano dee esser appoggiata interamente su la testimonianza della coscienza. Noi siamo costretti dalla natura de' nostri bisogni ad occuparci ne' primi tempi della nostra vita intellettuale degli oggetti materiali. Perciò giudichiamo i fenomeni del mondo materiale meno misteriosi di quelli dello spirito: in conseguenza egli ci sembra che si fa qualche progresso nella spiegazione de' fatti intellettuali, allora che fra essi ed i fatti materiali si concepisce una specie di analogia. Il filosofo dee abbandonare questo pregiudizio.

Ma si dirà: la dipendenza del morale dal fisico è incontrastabile. Io l'ammetto ben volentieri, e son molto lontano dal negarla. Questo fatto generale nondimeno della influenza del fisico nel morale si nasconde interamente ne' casi particolari, e se il filosofo vuole circostanziatamente seguirlo, oltre di fare il numero delle congetture molto maggiore del numero delle conoscenze certe, e rendere così congetturale la scienza dello spirito, corre pericolo di avanzare opinioni ridicole e contrarie ai fatti. Condillac fa su l'oggetto una solida osservazione. Malebranche, egli dice, non si rappresenta che molto imperfettamente gli spiriti animali, la loro circolazione in tutto il corpo e le tracce che fanno nel cervello. Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutti i raggoagli ne sono interessanti; ma le ipotesi di cui parliamo divengono ridicole, quando i loro autori si fanno una legge di svilupparle con molta diligenza. La ragione si è che più eglino moltiplicano le spiegazioni vaghe, più sembrano compiacersi di aver penetrato la natura; e loro non si perdona questo abbaglio. Queste sorte d'ipotesi vogliono dunque esser esposte brevemente, e non richiedono altri ragguagli, se non quelli che bisognano per rendere sensibile una verità. Si può giudicare, conclude Condillac, se Malebranche sia esente di rimproveri a questo riguardo.

L'uso che Malebranche fa della sua ipotesi giustifica la riflessione di Condillac. Gli spiriti animali, dice il primo, trasmettendo le impressioni al cervello di una madre, passano quindi a comunicarlo al cervello del bambino che si trova nel seno della madre. Così i bambini ve-

« virtù, il vizio, la responsabilità delle azioni. Che sarebbe l'annegazione di sè stesso tanto raccomandata, se non supponesse un combattimento col nostro interno.... Dunque più l'inclinazioni interne saranno forti, più forti esser dovranno i preservativi. Quindi resulta la necessità e l'utilità della conoscenza più intima dell'uomo, della teoria, dell'origine delle facoltà ed inclinazioni sue, dell'educazione, delle leggi, delle pene e delle ricompense della religione. » E in una lettera dello stesso Gall a De Retzer riprodotta dal dottor Fossati, oltre il brano citato, trovasi: « Pure alcune coscienze timorate mi faranno fare questa obbiezione. Se si ammette che le funzioni dell'anima sian prodotte da mezzi corporali e da certi organi, non si combatte la natura spirituale e l'immortalità dell'anima? Rispondo. Il naturalista cerca di studiar profondamente le leggi del mondo corporale solamente, e suppone che tutte le verità naturali non possono essere contraddittorie ad una verità rivelata; sa inoltre che nè lo spirito, nè il corpo possono esser annientati senza l'ordine immediato del Creatore; finalmente non porta alcuna decisione sulla vita spirituale. Egli si limita a vedere e segnare che l'anima è unita, in questa vita, alla nostra organizzazione corporea. Ciò sia detto in generale; ma in particolare rispondo così: nell'obbiezione citata si confonde l'essere agente coll'istrumento o col mezzo onde agisce. Ciò che ho avanzato de' sensi interni, cioè degli organi interiori delle funzioni dell'anima,... ha luogo anche per i sensi esterni.... Dalla differenza essenziale de' sensi (ne' varii individui in varie circostanze) si potrà dedurre che l'anima è un corpo, o mortale? È forse diversa l'anima che intende e l'anima che vede.... La medesima anima che vede per mezzo dell'organo visivo, che odora per mezzo dell'organo olfatorio, ritiene le idee per mezzo dell'organo della memoria, ecc. » Finalmente ecco come il nostro Fossati, successore di Gall, si esprime in una nota ad una sua lettera sul *talento della musica*: « *Avviene sempre che* LA NATURA *forma un'organizzazione*: LE CIRCOSTANZE *vengono in seguito a favorire o paralizzare l'attività delle sue facoltà primitive.* » Del resto chi ama vedere queste obbiezioni, una lunga critica sulla cranologia, e le contraddizioni, e gli errori psicologici di Gall, ecc., legga il *Saggio filosofico* del D. B. Poli (Milano 1827), e lo Spirito dell'uomo ne' suoi rapporti colla vita fisica del tedesco Hartmann.

dono ciò che la loro madre vede, intendono le medesime grida, ricevono le medesime impressioni dagli oggetti, e sono agitati dalle medesime passioni.

Quando si lascia il freno alla propria immaginazione, le supposizioni si accumulano a dismisura. Egli è impossibile di avere una data sensazione senza che l' impressione provenga dal corpo proprio a produrla, e senza l' organo particolare atto a trasmetterla. Così senza l' impressione fatta dal corpo luminoso o illuminato, cioè senza l'impressione proveniente dal corpo chiamato luce su l'organo dell'occhio, non si possono ricevere la sensazioni di chiarore e de' colori. Noi diamo spesso la realtà alle nostre astrazioni. Tutte le sensazioni provengono da impressioni fatte nel cervello; basta dunque, si conclude, avere spiriti animali atti a produrre qualo che siasi impressione, per avero sensazioni di ogni specie.

Ma gli spiriti animali non hanno questa potenza se non che nella nostra astrazione. Per avere le sensazioni della luce e dei colori è necessario che l' impressione venga dal fluido della luce per mezzo dell' organo dell' occhio. Gli spiriti animali supposti agitati in qualunque modo siasi non hanno questa virtù. Ciò insegna l' esperienza, la quale non ha ancora trovato alcun modo possibile a produrre la sensazione della luce e do' colori in un cieco nato, pria che questi ricuperasse la vista, e senza l' aziono diretta della luce. Malebranche suppone l' opposto. Egli insegna che il bambino prova queste sensazioni senza che il fluido della luce agisca immediatamente su gli occhi di lui. Inoltre i bambini nascono alla luce nello stato d' ignoranza del mondo de' corpi; e se un bambino nasce cieco ancorchè la madre di lui abbia la vista, egli non avrà alcuna sensazione di luce e di colore. Malebranche scriveva su gli errori della immaginazione nell' atto stesso che egli era il trastullo della sua.

Vi sono nondimeno alcune ipotesi, le quali servono a dirigere le osservazioni, e a menare le scoverte. Io ve ne reco due esempi. Supponghiamo che io debbo dividere il numero 94 pel numero 24: osservo che il 2 entra quattro volte nel 9; suppongo perciò che tutto il numero 24 entri ancor quattro volte nel numero 94. Se questa mia supposizione è vera, il 24 preso quattro volte dee fare il 94; ora moltiplicando il 24 per 4 si ottiene il 96; ciò dimostra la falsità della mia supposizione, e nello stesso tempo mi mena a conoscere che il 24 non può entrare più di tre volte nel 94, e che il 94 è uguale al 24 preso tre volte, più il 22.

L'esempio recato dell' aritmetica fa conoscere l' utilità di alcune ipotesi, e come esse dirigano le osservazioni, e menino alle scoverte. Ma rechiamone un esempio fisico.

L'esperienza insegna che l'acqua nelle trombe in cui si è fatto il vôto collo stantuffo s' innalza al di sopra del livello che essa ha nella vasca. Una tal salita era attribuita dagli antichi all' orrore che la natura aveva del vôto, e dall' istesso immortale Galilei alla forza dell'istesso vôto che la credette non illimitata; quando fu avvertito non salire l'acqua nel vôto fatto nelle trombe, se non l' altezza di circa 39 palmi sul livello del mare. Torricelli nel 1643 sospettò che la cagione di tale salita era la pressione dell' aria atmosferica su la superficie dell'acqua nella vasca. Per verificare la sua ipotesi egli fece l'esperienza del tubo rovesciato col mercurio. Questa esperienza è la seguente. Si prenda il cannello di cristallo A B del diametro non meno di un mezzo minuto, della lunghezza di 4 palmi; e chiuso ermeticamente in A e aperto in B, si riempia questo cannello perfettamente di mercurio senza che entro di esso vi resti aria; e applicato strettamente l' estremo di un dito in A, in modo che non vi rimanga aria tra il mercurio e 'l dito; si rovesci il cannello o verticalmente s' immerga coll' estremo A nel mercurio contenuto in un piccolo vase C. Tolto il dito da A, dopo tale immersione si osserva il mercurio alquanto scendere nel cannello, e fermarsi, quando l' altezza che ha nel cannello su la superficie di quello che è nel piccolo vase C è circa once 34 1/2 ancorchè si scuota quanto si voglia il cannello.

Ora una massa d' acqua alta palmi 39 pesa tanto quanto una massa di mercurio alta once 34 1/4, purchè abbiano le due masse la stessa base. Questa esperienza dimostra che la stessa forza, la quale fa salire l' acqua ne' tubi vôti d' aria circa 39 palmi sul livello del mare, fa salire il mercurio all' altezza di circa 34 2/3, ed anche altri fluidi a differenti altezze; ora questa forza non può supporsi che esista altrove se non che nella contigua aria atmosferica; l' esperienza dunque di Torricelli confermò la supposizione della pressione dell' aria.

Pascal confermò con altre osservazioni il raziocinio di Torricelli. Egli giudicò che se l' aria è pesante, la pressione di questa dee diminuire o aumentare secondo l' altezza dell' atmosfera: egli osservò l' altezza del mercurio del tubo in siti, in cui la differenza delle altezze della colonna atmosferica era molto sensibile: si conobbe così che ne' luoghi alti il mercurio si abbassa, e sale ne' luoghi bassi, vale a dire che l'altezza della colonna del mercurio cresceva, quando cresceva l' altezza della corrispondente colonna atmosfe-

rica. Non si dubitò più della vera causa di questi fenomeni, e si conobbe esser questa la pressione dell'aria. I contemplatori della natura non si arrestarono qui: eglino cercarono i mezzi di avere uno spazio vôto di aria; s'immaginò la macchina *pneumatica*, e si giunse a sentire la pressione dell'aria colle proprie mani; e così l'ipotesi divenne tesi. Arrestiamoci un momento, e notiamo il progresso dello spirito in questa seconda scoverta. Quando gli antichi dicevano *che la natura ha orrore del voto*, eglino personificavano la natura, ed adducevano una causa chimerica di un effetto conosciuto. Quando Galilei attribuisce il fenomeno all'orrore del vôto egli adduce una causa assurda: egli crede falsamente che usando de' vocaboli a formare una proposizione, unisca delle idee e formi un giudizio. Quando gli si fa osservare che l'acqua non sale ne' tubi vôti al di là di 39 palmi sul livello del mare, questo fatto gli apre gli occhi e lo fa accorgere che egli ignora la causa del fenomeno. Ecco il primo passo che fece lo spirito indagatore della natura verso la verità. Egli incominciò dal dissipare il prestigio dell'errore consacrato dall'antichità. Se l'autorità degli antichi avesse imposto, l'adito alla scoverte sarebbe stato chiuso senza rimedio. Dissipato il prestigio dell'errore, nasce il sospetto in Torricelli, che la causa del fenomeno era la pressione dell'aria; egli fa questa supposizione non per arrestarvisi, ma per dirigere le sue osservazioni ed arrivare alla scoverta. Se la salita dell'acqua nelle trombe vôte, egli dice, è un effetto della pressione dell'aria, il mercurio dee salire in un cannello vôto all'altezza di circa once 34 1/2: egli fa l'esperienza del tubo rovesciato riportato di sopra, e questa esperienza conferma la sua ipotesi. Pascal viene; egli dice: se la pressione dell'aria è la cagione della salita del mercurio nel tubo vôto, questa salita dee variare secondo le differenti altezze dell'atmosfera; l'esperienza dimostra questa variazione, e conferma l'ipotesi sempre più. Ma ardisco dire che il momento della certezza per un filosofo esatto non giunge se non dopo l'invenzione della *macchina pneumatica*; allora l'ipotesi diviene tesi, e sparge un lume molto esteso nella scienza della natura materiale.

## CAPO VI.

### Esposizione ed esame della filosofia trascendentale

§ 83. Emanuele Kant nato il 22 aprile 1724 a Königsberg in Prussia, e morto il 22 febbraio 1804 è l'autore di una nuova filosofia che si chiama la *Filosofia trascendentale*, ed ancora la *Filosofia critica*. Siccome questo autore si vanta di aver trovato un nuovo metodo di filosofare, che non sia nè dommatico, nè scettico, e che egli chiama *metodo critico*: così è necessario che voi non siate stranieri nel paese di questa filosofia. Io non posso qui darvene altro che un breve saggio, esponendovi i principii fondamentali della stessa. Nella mia opera intitolata: *Saggio filosofico su la critica della conoscenza*, specialmente nel terzo, quarto e quinto volume, si tratta ampiamente di essa.

Chiamo *filosofia trascendentale quella che determina a priori ciocchè vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze*. S'intende per *soggettivo* ciò che viene dallo spirito, cioè dal soggetto che conosce, non già dall'oggetto che si conosce: chiamasi quest'ultimo, vale a dire quell'elemento della conoscenza che viene dall'oggetto, *oggettivo*.

Che nelle nostre conoscenze vi sia qualche cosa di soggettivo, si era conosciuto prima della nascita della filosofia trascendentale. Se voi mirate un remo immerso nell'acqua, vi sembrerà rotto; ora la rottura di questo remo non è *oggettiva*, il remo non è rotto: questo rompimento del remo è un nostro modo di vederlo; esso è dunque *soggettivo*. Se siete situato in mezzo di due serie parallele di alberi, o di colonne, queste serie vi sembreranno in lontananza convergere, ed in una gran distanza incontrarsi in un punto: ora questa convergenza e questa contiguità non sono mica nell'oggetto, esse sono nostre maniere di vedere; esse son dunque *soggettive* non *oggettive*. Una torre quadrata veduta in lontananza sembrerà rotonda: questa rotondità è soggettiva, è un nostro modo di vedere la figura di questa torre. Io non ne moltiplico gli esempi: potete moltiplicarli da voi stessi. Vi ricordo solamente di avervi mostrato nel capitolo secondo della Psicologia che gli odori, i colori, il freddo, il caldo, ecc. sono nostre maniere di essere, ed i modi diversi con cui percepiamo gli oggetti esterni, non già i modi in cui questi esistono.

Non solamente nelle nostre percezioni dei sensi si è ravvisato un nostro modo di vedere gli oggetti non corrispondente agli oggetti stessi; ma quest'elemento soggettivo si è manifestato ancora nei prodotti della meditazione: così abbiamo veduto che i rapporti di uguaglianza, di similitudine, ecc. sono semplici vedute dello spirito, e non già proprietà fisiche ed assolute delle cose. Similmente abbiam osservato che lo spirito ha effettivato il possibile, una durata distinta dalle cose successive, così ha prodotto alcune illusioni che possono chiamarsi *trascendenti*; tutti questi elementi, provenendo dalla attività dello spirito possono riguardarsi come

elementi soggettivi delle nostre conoscenze e de' nostri errori.

Ho più volte avvertito di non doversi confondere le relazioni logiche colle relazioni reali.

Ma la filosofia trascendentale si distingue in ciò dalle dottrine che la precederono, ch' essa annunciandosi come una scienza intera *a priori* cerca di determinare *a priori*, indipendentemente cioè da qualunque esperienza, gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze; essa riguarda come soggettivi molti elementi oggettivi, e li riguarda come inerenti nella nostra facoltà di conoscere, antecedentemente a qualunque dato sperimentale. Più essa riguarda questi elementi soggettivi come vòti di realtà in sè, e come fenomeni costanti. Essa cerca far nascere tutti gli oggetti della combinazione sintetica di questi elementi soggettivi ed oggettivi insieme. Ma l'oggettivo del Kantismo non è l'oggettivo degli altri filosofi: esso non è reale in sè, ma è un'apparenza, un fenomeno; e nulla fuori delle apparenze può l'uomo conoscere.

§ 84 La filosofia trascendentale suppone dunque: 1.° che vi sono in noi *a priori*, indipendentemente da qualunque esperienza, alcuni elementi delle nostre conoscenze; 2.° che la filosofia la quale si occupa a discovrirli, dee essere tutta stabilita *a priori*. Questi elementi delle nostre conoscenze, che lo spirito possiede indipendentemente dall' esperienza, si chiamano *puri*, vale a dire primitivi, e come purificati da qualunque impressione straniera a noi. Chiamando il complesso di tutti questi principii *ragione pura*, la filosofia che li scovre *a priori* si chiama ancora *critica della ragione pura*.

Ma di qual mezzo ci serviremo per discovrire gli elementi puri delle nostre conoscenze? A qual segno potremo riconoscerli? La filosofia che esamino enuncia il seguente principio fondamentale: *ciocchè nelle nostre conoscenze è necessario, invariabile ed universale, è soggettivo, puro, a priori: ciò al contrario che sarà accidentale o contingente, variabile, apparterrà all'oggetto; esso sarà un elemento oggettivo.*

Il primo fatto che ci colpisce fuor di noi è l'estensione; il secondo è il moto; vediamo in queste percezioni ciò che vi ha di necessario e di universale, e perverremo così, giusta il principio enunciato, a discovrire gli elementi puri di queste percezioni. Se io fo astrazione di tutti i corpi; se ne fo sparire qualunque traccia, lo spazio mi resta sempre, lo spazio assoluto, indeterminato, infinito. Se noi facciamo astrazione dello spazio, noi annientiamo tutti i corpi, e la possibilità di ogni percezione esteriore. Se l' estensione fosse una cosa che l' esperienza ci fa riconoscere ne' corpi, noi potremmo conchiudere solamente che tutti gli oggetti, che abbiam fin qui percepito per mezzo de' sensi esterni, sono estesi e nello spazio; nulla ci assicurerebbe che non percepiremo alcun oggetto fuor di noi che non fosse esteso. Ma egli è fuor della nostra potenza il giudicar così; tutti gli oggetti che possiamo percepire per mezzo de' sensi esterni debbono essere estesi e nello spazio. *Lo spazio è dunque una rappresentazione, la quale porta rigorosamente con sè i caratteri di necessità e di universalità assoluta; essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.*

Il moto ci rappresenta il corpo successivamente in diverse parti dello spazio; si dee dunque produrre in noi una successione d'idee per poter percepire il moto; ma questa successione è ella oggettiva, o soggettiva? Abbiamo veduto che, supponendo annientate tutte le cose successive, l'idea della durata o del tempo ci resta. Noi non possiamo percepire alcuna cosa, se non come esistente nel tempo. *Il tempo è dunque una rappresentazione (percezione, idea, nozione), la quale porta con sè rigorosamente i caratteri di necessità e di universalità assoluta; essa è dunque un elemento soggettivo della nostra conoscenza.*

Ma se la rappresentazione dello spazio è nello spirito antecedentemente all'esperienza, *a priori;* come avviene che lo spazio, o l' estensione ci sembra essere negli oggetti? I Kantiani soglion spiegare ciò con de' paragoni. Supponete che un suggello con cui volete suggellare le lettere abbia in esso scolpita una data figura, od immagine; allora che voi agite col suggello su la cera di Spagna, la figura, che era nel suggello s' imprime anche nella cera; ora supponendo dotato di sensibilità il suggello nell'impressione, esso percepirà la figura di cui parliamo nella cera, e questa figura gli sembrerà oggettiva; intanto questa forma della cera proviene dal suggello, non dalla cera, cioè proviene dal soggetto che percepisce, non dall' oggetto percepito; essa sarà veramente *soggettiva*, non *oggettiva*. Similmente se voi riguardate gli oggetti con occhiali di color verde, i colori degli oggetti vi sembreranno oscurati: il verde perciò che era la forma degli occhiali, cioè del mezzo con cui vedete gli oggetti, vi apparirà negli oggetti stessi. Nello stesso modo lo spazio, il quale è una forma della nostra sensibilità esterna, apparisce in seguito della sensazione che proviamo negli oggetti esterni; ma in realtà lo spazio è un elemento soggettivo delle nostre percezioni sensibili; una forma pura della nostra esterna sensibilità.

Kant chiama le percezioni sensibili, cioè quelle che nascono dalle nostre sensazioni *intuizioni*

o *visioni empiriche*: gli elementi soggettivi di queste intuizioni li chiama *intuizioni o visioni pure:* quindi ogni intuizione empirica consta, secondo lui, di due elementi, di una *materia*, e di una *forma*; la materia è la sensazione, la forma lo spazio: la sensazione è la parte empirica dell'intuizione empirica: lo spazio o l'estensione è ciò che vi è di puro, o di soggettivo. Riguardo al senso interno, cioè alle percezioni della coscienza, la materia sono le interne modificazioni di cui ci sembra di essere affetti; la forma è il tempo. Noi non percepiamo gli oggetti esterni l'uno dopo dell'altro, se non perchè sentiamo col senso interno le percezioni che a questi oggetti si riferiscono, l'una dopo dell'altra.

Il tempo è la forma immediata del senso interno, mediata de'sensi esterni: la successione, che la coscienza percepisce nelle nostre interne affezioni, viene dalla coscienza stessa, non è mica in queste affezioni.

Da ciò risulta che negli oggetti esterni l'estensione è un modo nostro di vederli, non mica una qualità reale ed oggettiva; gli oggetti non sono estesi, come non sono odorosi, dolci, amari, ecc. Similmente non vi è nelle cose, in sè stesse considerate, nessuna successione: questa è un modo di sentire le nostre interne affezioni. Un colpo di cannone è tirato in un certo istante, un altro colpo è tirato in un altro: se si giudica che l'uno è stato tirato prima e l'altro dopo, questo giudizio procede da un elemento soggettivo: nelle cose in sè stesse non vi è nè *prima* nè *dopo*.

Se voi obbiettate a Kant che da ciò segue che il senso intimo c'inganna, poichè ci fa vedere dentro di noi una successione di modificazioni che non vi è; egli risponde che tanto il senso interno che i sensi esterni non ci dànno che delle *apparenze;* che siccome lo spazio è apparente al di fuori, così il tempo è apparente al di dentro, e perciò anche apparente al di fuori: che la conseguenza il senso interno non ha alcuna prerogativa su i sensi esterni, e cammiuano tutti e due allo stesso modo. Kant chiama la sua dottrina su la sensibilità *estetico trascendentale*.

§ 85. La scuola di Kant riconosce con noi uno stato passivo nell'essere conoscitore, ed uno stato attivo; una passibilità ed un'attività; la prima consiste nella sensibilità esterna ed interna; ciascuna di queste sensibilità ha la sua forma *a priori*, indipendentemente dall'esperienza: queste forme si chiamano anche *le leggi della sensibilità, le sue condizioni primitive;* esse sono lo spazio per la sensibilità esterna, il tempo per la sensibilità interna. I prodotti della sensibilità si chiamano *intuizioni*, o *visioni*. Ma queste intuizioni non sono ancora le nozioni, che sono gli elementi del giudizio. Per divenir tali è necessaria l'azione della intelligenza, la quale eleva le intuizioni a *concetti*. I prodotti della passibilità sono le intuizioni; i prodotti dell'attività saranno i *concetti*.

L'attività dell'intelligenza consiste nell'analisi, o nella sintesi; la prima quistione dunque che ci si presenta si è: *la prima operazione dell'essere conoscitore è l'analisi o pure la sintesi?* Per risolvere la quistione proposta esaminiamo lo stato in cui ci lascia nella formazione dei nostri concetti la sensibilità. Le nostre sensazioni che sono la parte empirica o la materia delle nostre intuizioni sensibili, sono fra di esse distinte e separate: così sebbene la veduta ed il tatto eccitano sovente nello stesso tempo differenti sensazioni, come quando si vede il colore cogli occhi, e si sente la mollezza, o la durezza, il peso, il calore colla mano, il suono colle orecchie, nulladimeno queste sensazioni nell'essere sensitivo sono distinte l'una dall'altra e senza miscela. La sensibilità ci dà dunque sentimenti distinti, ma non legati insieme; essa ci dà ancora due elementi soggettivi indeterminati, uno spazio infinito, un tempo infinito; ora chi riunirà queste sensazioni insieme, e le circoscriverà in uno spazio determinato, ed in un tempo determinato? L'attività dello spirito è quella che dee eseguire questa unione: la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è dunque di unire le diverse sensazioni che la sensibilità le dona; la sua prima operazione è dunque la sintesi. La sensazione di giallo data dalla vista, quella di suono data dall'udito, quella di durezza, di peso, di duttilità date dal tatto, sensazioni isolate per sè stesse, sono prese dall'attività dello spirito, e riunite insieme colla forma di uno spazio determinato, e di un tempo determinato in una sola rappresentazione, che noi chiameremo oro. *La prima operazione dell'intelligenza è dunque la sintesi.*

Se voi obbiettate che le qualità, le quali corrispondono alle sensazioni riunite nella rappresentazione dell'oro, si trovano riunite nell'oro stesso che è l'oggetto della vostra rappresentazione, e che perciò voi scovrendole una ad una eseguite un'analisi, non mica una sintesi; la filosofia che esponiamo vi risponderà che le cose in sè stesse assolutamente considerate, ed indipendentemente dalle nostre rappresentazioni, non possono giammai conoscersi da noi, e che esse sono fuori della sfera dell'attività del nostro sapere. In conseguenza gli oggetti delle nostre conoscenze son formati da noi; ed essi sono le

nostre rappresentazioni stesse. I dati, gli elementi con cui formiamo queste rappresentazioni, sono i nostri sentimenti, cioè le impressioni esterne e le impressioni interne; colla sintesi dunque di questi sentimenti si formano gli oggetti sensibili. L'albero sensibile, l'animale sensibile non è altra cosa che un gruppo di sensazioni riunite insieme dall'attività dell'intelligenza. La sintesi è dunque, secondo la filosofia trascendentale, la prima operazione dell'attività dello spirito: con essa si formano i concetti che sono gli elementi del giudizio.

§ 86. La filosofia trascendentale dee determinare *a priori* gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Il risultamento dell'estetica trascendentale è stato, che lo spazio ed il tempo sono gli elementi soggettivi de' prodotti della sensibilità. Quali saranno gl' elementi soggettivi de' prodotti della sintesi? Abbiamo detto che il giudizio è un prodotto della sintesi: noi troveremo dunque gli elementi soggettivi de' prodotti sintetici, e perciò dei nostri concetti, i quali sono i primi prodotti della sintesi, scovrendo *a priori* gli elementi soggettivi de' nostri giudizii.

Vi sono quattro forme necessarie di tutti i nostri giudizii, e sono: la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, la *modalità*. Riguardo alla quantità, tutti i nostri giudizii debbono esser singolari, o particolari, o universali. *La luna è opaca: alcuni corpi son trasparenti: tutti i corpi son pesanti.* Ora per dire: la luna è opaca, noi dobbiamo riguardare le diverse qualità della luna, cioè le diverse sensazioni, e rappppresentazioni, di cui siamo affetti rappresentandoci la luna, come costituenti un solo insieme: noi riguardiamo queste corpo chiamato luna come *uno:* questo concetto di *unità* è dunque necessario allo spirito per poter formare un giudizio singolare, poichè egli dee riguardare il soggetto del giudizio come *uno*. Questo concetto di unità è dunque un elemento soggettivo di questi giudizii singolari. Voi non potrete ritrovare nel gruppo delle sensazioni, di cui siete affetto riguardo alla luna, alcuna sensazione che dir possiate: questa sensazione è appunto il concetto dell' *unità*. Questo elemento necessario di tutti i giudizii singolari è dunque un elemento soggettivo. Similmente in questo giudizio: *alcuni corpi son trasparenti*, voi non ritroverete alcuna sensazione, la quale corrisponda a questo vocabolo *alcuni*: il concetto denotato da questo vocabolo essendo quello della *pluralità*, un tal concetto è dunque *a priori* in noi, esso è un elemento soggettivo de' giudizii particolari. Nel giudizio: *tutti i corpi son pesanti*, non vi ha alcuna sensazione, la quale corrisponda al vocabolo *tutti*. Il concetto denotato da questo vocabolo, il quale è il concetto della *totalità*, è dunque *a priori* in noi; esso è un elemento soggettivo di tutti i giudizii universali. I concetti perciò di *unità*, *pluralità*, *totalità*, sono concetti *puri*; essi sono nell' intendimento indipendentemente da qualunque esperienza, essi sono gli elementi soggettivi di tutti i giudizii di quantità: questi giudizii non sono possibili senza questi concetti.

Riguardo alla qualità, tutti i nostri giudizii sono o *affermativi*, o *negativi*, o *infiniti*. *Tutti i corpi son pesanti*, *il sasso non è sensitivo*, *l'anima non è morale*. Ne' giudizii infiniti, secondo Kant, si riuniscono le due maniere di giudicare, l'affermativa e la negativa, poichè consideriamo l'oggetto, come essendo di un certo modo in cui non ha una tal qualità, e giudichiamo che esso è in un modo differente di quello in cui sono certi altri; ciò che stabilisce nell'universalità degli oggetti un limite, una separazione, da un lato della quale gli oggetti hanno una tal qualità, nel mentre che dall'altro non hanno questa qualità. Dicendo: *l' anima è non mortale*, questo giudizio nel senso positivo equivale a quest'altro negativo: *l'anima non è mortale*, perchè la nozione complessa che corrisponde al primo è la stessa di quella che corrisponde al secondo, e l'una e l'altra rappresentano l'anima non mortale. Ciò non ostante il primo stabilisce una classe di cose mortali, da cui separa l'anima, lo che non istabilisce il secondo: nel primo si afferma che l' anima è in uno stato differente da quello in cui sono tante altre cose, ciò che non si dice nel secondo. Ne' giudizii considerati secondo la qualità, lo spirito dunque o *afferma*, o *nega*, o *limita*.

Lo spirito, secondo Kant, non può nè affermare, nè negare, nè limitare, se non ha antecedentemente in sè i concetti dell' *affermazione* o *realtà*, della *negazione* o *privazione*, e della *limitazione*. Quando lo spirito dice: *tutti i corpi sono pesanti*, ciò che corrisponde al vocabolo *sono* è il concetto della realtà: egli riguarda i corpi come aventi la realtà del peso: il concetto della realtà è dunque un elemento soggettivo di questa conoscenza: *i corpi sono pesanti*, senza di esso lo spirito non potrebbe dire *sono*, come non potrebbe dire *è* in quest'altro giudizio: *l'oro è malleabile*. Similmente non potrebbe dire *non è* in questo giudizio: *il sasso non è sensitivo*, senza il concetto della *negazione*, o *privazione*; non potrebbe dire *è non* in quest'altro: *l' anima è non mortale*, senza il concetto della *limitazione*. La proposizione esprime i diversi elementi della sintesi del giudizio; ora ciò che corrisponde a' vocaboli *è*, *non è*, *è non*, non è

alcuna cosa di oggettivo, non è alcuna *sensazione;* ma solamente alcuni concetti, e questi sono quelli di realtà, di privazione, di limitazione. Questi concetti sono dunque gli elementi soggettivi de' giudizii di qualità; sono concetti puri o *priori;* senza di essi i giudizii non sarebbero possibili.

Riguardo alla relazione, i nostri giudizii sono o *categorici*, o *condizionali*, o *disgiuntivi*. I primi son quelli, in cui il predicato si riferisce al soggetto assolutamente, senza alcuna condizione, come: *il corpo è pesante:* i secondi son quelli in cui, posta la verità di una cosa, si asserisce che debba essere vera anche l'altra, come: *se il corpo è pesante, non sostenuto cade:* in questi giudizii non si afferma alcuno de' due predicati; si afferma solamente una connessione necessaria fra l'uno e l'altro. I giudizii *disgiuntivi* son quelli in cui al soggetto si attribuisce uno fra un certo numero di attributi, ma non si determina quale, come: *l'anima* è o *mortale*, o *immortale*.

Quando dite: *il corpo è pesante*, in questo giudizio categorico riguardate il peso come un modo o un accidente del corpo, ed il corpo come una sostanza a cui questo accidente conviene; è necessario dunque, secondo Kant, che l'intelletto abbia in sè il concetto di *sostanza* e di *accidente;* senza questo concetto puro i giudizii categorici non sarebbero possibili. Nel giudizio condizionale lo spirito ha il concetto di una connessione necessaria fra la condizione ed il condizionato; ora il concetto di una connessione necessaria tra due cose non può venire, secondo Kant, dai sentimenti; esso è dunque nell'intelletto *a priori;* questo concetto, il quale è la relazione di causalità o di causa ed effetto, è dunque un concetto puro, è un elemento soggettivo nella sintesi de' giudizii condizionali. Nei giudizii disgiuntivi i diversi predicati si riguardano come i membri di un tutto, i quali hanno una reciprocità fra di essi; diffatti posto uno si toglie l'altro, tolto uno si pone l'altro. Ora questo concetto di *reciprocità*, o di *commercio* è un concetto soggettivo, a cui non corrisponde alcun sentimento.

Riguardo alla *modalità*, i giudizii sono o problematici, o assertorii, o necessarii. Nel seguente raziocinio: *se il corpo è pesante*, non *sostenuto necessariamente cade; ma il corpo è pesante, il corpo dunque non sostenuto necessariamente cade;* il primo giudizio è problematico, poichè non si riguarda ancora il corpo pesante che come una cosa possibile: il secondo giudizio: *il corpo è pesante*, e semplicemente *assertorio*, o contingente; poichè il peso si riguarda semplicemente come reale nel corpo, non già come necessario: il terzo giudizio: *il corpo non sostenuto necessariamente cade*, è necessario, o, come suol dirsi *apodittico*, poichè il cadere si attribuisce necessariamente al corpo non sostenuto.

Il modo con cui si riguarda la convenienza, o disconvenienza del predicato al soggetto nel giudizio, non è altra cosa che una semplice veduta dello spirito, che un semplice modo del nostro pensiere: nulla di oggettivo vi corrisponde: i vocaboli *possibile, esistente, necessario, contingente*, esprimono de' semplici concetti, e cui non corrisponde nulla di fisico. Questi concetti intanto sono necessarii per la formazione de' giudizii di *modalità:* essi son dunque o *priori* nello intelletto, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze.

I concetti puri di unità, pluralità e totalità; di realtà, privazione e limitazione; sostanza ed accidente, causa ed effetto e commercio; di possibilità, impossibilità; esistenza e non esistenza, necessità e contingenza, si chiamano da Kant *categorie*. E queste dodici categorie sono gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii.

Noi abbiamo detto che i segni per discovrire ciò che nelle nostre conoscenze vi è di soggettivo, sono la necessità e l'universalità: applichiamo questo principio al giudizio. Io *non* so ciò che penserò domani, nè in tutti gl' istanti seguenti della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saranno dati da' miei sensi; ma se ignoro gli oggetti del mio pensiere, non ne ignoro *il come*. Io non posso prevedere la materia che mi è data dal di fuori; ma io prevedo la forma che risiede o *priori* in me: tutto ciò che io penserò dee necessarismente essere rivestito delle quattro forme di quantità, qualità, relazione e modalità. Mi è essolutamente necessario che io lo concepisca: 1.° come uno, o come molti, o come tutto; 2.° come reale, o negativo, o limitato; 3.° come sostanza o accidente, o causa o effetto, o agente o riagente; 4.° finalmente come possibile o impossibile, o esistente o non esistente, o necessario o contingente. Niun oggetto concepito da me può ricevere un'altra forma. Queste quattro forme si trovano dunque necessariamente ed universalmente in tutti i nostri giudizii. Le dodici categorie che vi corrispondono sono dunque gli elementi soggettivi di tutti i nostri giudizii. Ogni giudizio per esser determinato dee appartenere necessariamente ad uno de' tre modi delle quattro forme: così il giudizio: *tutti i corpi sono pesanti*, secondo la quantità è universale, secondo la qualità è affermativo, secondo la relazione categorico, secondo la modalità assertorio.

§ 87. Noi abbiamo già scoverto gli elementi

soggettivi della sintesi dell' intelligenza. Per conoscere come la sintesi produce i concetti composti di elementi soggettivi ed oggettivi, è necessario di determinare due cose: 1.° il centro dell'unione della sintesi ; 2.° l'ordine della sintesi stessa.

Sintesi vuol dire unione: ora l' unione suppone ciò a cui si unisce e ciò che si unisce. Senza ciò a cui si unisce, la sintesi non è possibile. Ma la sintesi, secondo Kant, consiste ad unire rappresentazioni. Le rappresentazioni sono il nostro solo patrimonio; è dunque necessaria una rappresentazione a cui si uniscano le altre rappresentazioni. Questa prima rappresentazione, a cui le altre si uniscono, è il centro della sintesi: senza questo centro di unione la sintesi non sarebbe possibile. Questa prima rappresentazione deve essere in noi a *priori*; poichè ciò che ci vien dato dalla sensibilità è un moltiplice, cioè una moltitutidine di sensazioni, e e intuizioni pure di uno spazio e di un tempo indefinito: ora questa prima rappresentazione dee essere unica, poichè se fosse un complesso di rappresentazioni, si supporrebbe l' unione nell'atto che dea ancora prodursi. Gli oggetti sensibili non essendo altra cosa, secondo la filosofia che esponiamo, che un complesso di rappresentazioni prodotto dalla sintesi dell' intelligenza, segue che questa prima rappresentazione *a priori*, che è il fondamento di ogni sintesi, dee ancora riguardarsi come la base della formazione degli oggetti, e come la fonte primitiva di ogni *oggettività*. Ciò si renderà più chiaro andando avanti; ed io vi prego di prestare attenzione a quanto segue.

Nell' Ideologia vi ho dimostrato che senza l'unità metafisica del *me* non sarebbe possibile l'unità sintetica del pensiere, e senza l' unità sintetica del pensiere non sarebbe possibile alcuna scienza per l'uomo. La filosofia trascendentale ammette la conoscenza della unità sintetica dalla percezione e del pensiere, e chiama questa coscienza la *coscienza empirica*, o se si vuole l'*unità della coscienza empirica*, quale sarebbe la coscienza dell' idea di un uomo, di un albero, ecc. Ella nondimeno non fa nascere l' unità sintetica del pensiere dall' unità metafisica del *me*. Quest' unità essendo reale nella mia filosofia, ed indipendente dal nostro modo di percepire, la filosofia trascendentale, la quale ci vieta qualunque rapporto colle realità assolute da essa chiamate *noumeni*, non può certamente ammetterla; ma essa ha intanto bisogno di una unità per ispiegare l'unità sintetica del pensiere che essa ammette. In verità, come spiegare questo fatto: *io son conscio di vedere il piede a la testa insieme di un uomo*, senza supporre un centro semplice di unione in cui si uniscano le percezioni del piede e della testa? Se in un esercito uno sente caldo, un altro freddo, uno è nell' allegrezza, l' altro nella mestizia, vi potrebbe giammai essere il sentimento unico del caldo e del freddo insieme, dell' allegrezza e della mestizia? L' unità empirica della coscienza suppone l'unità sintetica del pensiere; ma l'unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, in cui i diversi elementi del pensiere si uniscano. Questo centro semplice di unione io l' ho trovato nel *me* reale. Kant dove lo pone egli? In una rappresentazione *a priori*. Ma come perviene egli a determinare questa rappresentazione che è il fondamento della sua sintesi? Questa rappresentazione, essendo *a priori*, dee trovarsi necessariamente in ogni sintesi. Allora che noi abbiamo una rappresentazione, possiamo dire: *io penso questa rappresentazione;* così avendo la rappresentazione del piede di un uomo, posso dire: *ho la rappresentazione del piede di un uomo;* o pure: *io penso il piede di quest' uomo.* La rappresentazione *io penso* è dunque necessaria che possa unirsi con ciascun' altra rappresentazione possibile. Questa rappresentazione si trova dunque necessariamente, ed universalmente in ogni sintesi dell' intelligenza; essa è dunque il centro di unione di tutte le altre rappresentazioni; questa rappresentazione è perciò *a priori;* essa non ci vien data, ma è il primo atto della spontaneità dell' intelligenza: essa è indipendente dall'esperienza: ogni rappresentazione, essendo mia rappresentazione, suppone necessariamente la rappresentazione *io penso.* Questa rappresentazione si chiama da Kant l' *unità trascendentale della coscienza*, o pure l' *unità trascendentale dell'appercezione.* Dalla riunione di ciascuna rappresentazione particolare alla rappresentazione *io penso* incomincia la sintesi dell' intelligenza.

Non bisogna confondere l' unità trascendentale della coscienza colla categoria dell' unità: la seconda serve a produrre l' unità sintetica delle rappresentazioni, ma non può farlo senza la prima. L'essere conoscitore riunendo ciascuna rappresentazione, per esempio, di ciascuna parte di un uomo, di un albero ecc. alla rappresentazione *io penso*, ed applicando all' insieme di queste rappresentazioni la categoria dell' unità, costituisce l' unità sintetica della rappresentazione di un uomo, di un albero, ecc., e da questa unità sintetica nasce l' unità empirica della coscienza, o l'atto unico della coscienza, il quale abbraccia tutte le rappresentazioni riunite nell' unità sintetica di cui parliamo. L' unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie costituisce dunque l'unità sintetica delle

nostre rappresentazioni, da cui nasce l'unità della coscienza empirica delle stesse; di quella coscienza, in forza della quale possiamo dire: io son conscio della rappresentazione di un uomo, di un albero, ecc.

Nell'Ideologia vi ho parlato eziandio dell'unità fisica degli oggetti corporei, e vi ho detto che sebbene questa nasca dall'unità sintetica del pensiere, pure suppone negli oggetti qualche cosa che determina l'unità sintetica del pensiere, e che ci somministra un motivo legittimo di qualificarli coll'aggettivo metafisico *uno*. La filosofia trascendentale rigetta assolutamente questa dottrina: essa ci vieta qualunque comunicazione cogli oggetti *in sè stessi* considerati; gli oggetti sono perciò, secondo i suoi canoni, i prodotti della sintesi dell'intelligenza, quindi l'unità sintetica del pensiere dee credersi la stessa dell'unità fisica. Ora l'unità sintetica del pensiere dipende, come abbiamo detto, dall'unità trascendentale della coscienza: questa è dunque l'origine ed il fondamento della formazione degli oggetti; un oggetto altro non essendo, secondo la filosofia trascendentale, se non che l'unità sintetica di alcune rappresentazioni. È perciò che l'unità trascendentale della coscienza si chiama ancora l'*unità oggettiva*. Che cosa è mai un albero, un animale, ecc., secondo la filosofia trascendentale? Esso è l'insieme di alcune rappresentazioni abbracciate dalla coscienza; ma questo insieme è formato dalla sintesi dell'intelligenza coll'aiuto delle categorie, e questa sintesi suppone la rappresentazione *io penso;* questa è dunque il fondamento e la sorgente di tutti gli oggetti, senza di essa niun oggetto sarebbe possibile.

Una difficoltà vi si presenterà certamente al pensiero: la filosofia trascendentale, voi potrete dire, ammette alcuni elementi oggettivi nelle nostre conoscenze; le sensazioni, le quali sono la materia delle intuizioni empiriche, ci vengono dal di fuori; come dunque può essa interdirci qualunque rapporto cogli oggetti in sè stessi considerati? Io non fo al presente altra cosa, se non che esporvi i principii fondamentali della filosofia trascendentale: ora sono due canoni di questa filosofia che la sensazione ci vien dagli oggetti e che noi non abbiamo alcuna comunicazione istruttiva cogli oggetti in sè stessi considerati, chiamati *noumeni*. Io non so come si accordino questi due canoni, nè come possano accordarsi.

Checchè ne sia di ciò il problema che la filosofia trascendentale nell'esame dell'intelletto si propone di risolvere è il seguente: *come l'intelletto colla sintesi delle sensazioni formo gli oggetti dell'esperienza?* E qui vi prego di notare, non ostante qualunque difficoltà possa presentarvisi, che il problema è generale, e riguarda soltanto l'oggetto del senso interno, cioè l'io percepito dalla coscienza empirica, chiamato l'io *empirico*, per distinguerlo da ciò che è reale in sè, o dal *me noumeno*. Coll'andare avanti ciò vi si renderà più chiaro.

§ 88. I risultamenti delle nostre ricerche sono stati: 1.° la prima operazione dello spirito è la sintesi; 2.° il centro della unione degli elementi della sintesi è l'unità trascendentale della coscienza; 3.° quest'unità col soccorso delle categorie costituisce l'unità sintetica delle rappresentazioni, e perciò tutti gli oggetti dell'esperienza. Ora si domanda: quale ordine serba questa sintesi nella unione degli elementi delle nostre conoscenze? Noi sappiamo già ciò, a cui la sintesi unisce le varie rappresentazioni offerte dalla sensibilità; è naturale perciò di cercare quali sono le prime rappresentazioni che la sintesi unisce alla rappresentazione *io penso:* quale ordine serba l'intelletto nella combinazione de' diversi elementi per formare gli oggetti dell'esperienza?

La filosofia che esponiamo stabilisce il seguente canone: *Le categorie debbono primo combinarsi colle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Il tempo in particolare, come forma del senso interno, serve di mezzo e di legame fra le categorie e la materia delle intuizioni sensibili, cioè le sensazioni.* Una categoria applicata alla forma pura della sensibilità costituisce uno *schema*, o *tipo primitivo*. Così i primi prodotti della sintesi dell'intelligenza sono gli *schemi*. Io m'impegnerò di rendervi chiaro ciò che vi dico. Lo spazio puro è *in* noi indipendentemente dall'esperienza; ma questo spazio è indeterminato, e non ci rappresenta alcuna figura determinata; intanto gli oggetti dell'esperienza esterna ci rappresentano spazii determinati, cioè non l'estensione indeterminata ma l'estensione figurata; essi ci presentano un cubo, per esempio, un globo, un cilindro, o una figura quale che siasi: un albero, un animale qualunque hanno una figura determinata; per formare dunque gli oggetti dell'esperienza esterna è necessario formar prima lo spazio determinato, in cui noi circoscriviamo tutte le qualità che ad essi si attribuiscono. La sensibilità non ci dà che uno spazio indeterminato, come forma *a priori* delle nostre intuizioni empiriche; lo spazio determinato è dunque un prodotto della sintesi dell'intelligenza, la quale opera su lo spazio indeterminato, datole *a priori*, come elemento soggettivo, dalla sensibilità: ma ne' prodotti della sintesi dell'intelligenza vi entrano come elementi soggettivi le categorie; la combinazione

delle categorie collo spazio costituisce dunque gli *schemi*, o sia le figure dei corpi: ma ciò richiede una maggiore spiegazione. Supponiamo che un corpo esposto ai nostri sensi avesse la figura di un cubo; la prima cosa che dee fare la sintesi per la formazione di questo corpo, si è quella di costruire nello spazio indeterminato la figura di un cubo. Lo spirito dee costruire *a priori* questo cubo nello stesso modo come lo costruiscono i geometri.

La nozione del numero è più generale di quella di spazio o di estensione, e da ciò nasce che essa è rappresentativa tanto della grandezza continua che della discreta. La sintesi incomincia dal semplice, ed i suoi primi prodotti sono più semplici de' seguenti: ora le idee più sono generali più sono semplici, come abbiamo detto nel secondo capitolo della Logica; la sintesi dell'intelligenza dee dunque formare prima il concetto del numero in genere, che quello di uno spazio determinato in generale. Vediamo come procede in questa formazione. Nella visione pura del tempo immaginate un momento, un istante: a questo istante unito dall' intelletto alla rappresentazione *io penso*, applicate la categoria dell' *unità*, voi direte *uno*: immaginate un secondo istante, il quale legandosi come il primo colla rappresentazione *io penso*, coll'applicazione della stessa categoria dell' unità, vi farà dire ancora *uno*: applicate a' due momenti così formati la categoria di *pluralità*, e direte *due*: così seguitando direte *tre*, *quattro*, ecc. In tal modo nascono i concetti sensitivi de' numeri diversi. Ma osservate che l'intelletto, prima di formare i concetti de' numeri particolari, deve secondo Kant formare il concetto primitivo di ciascun numero, vale a dire il concetto universale. Un tal concetto si forma applicando alla serie de' momenti le categorie di unità e pluralità e così nasce la nozione generale del numero, il quale è l' addizione successiva di uno ad uno. Prima di pensare due uomini, si dee secondo Kant pensare il *due*; e prima di pensare il *due*, si deve pensare il numero in generale, cioè formare il concetto universale del numero: questo concetto si chiama lo *schema* delle categorie di quantità, e nasce dall' applicazione delle categorie di quantità all'intuizione pura del tempo; il tempo è dunque il mezzo con cui le categorie si legano agli altri elementi delle nostre conoscenze, ed i primi prodotti dell' intelligenza colla sintesi sono gli *schemi*, cioè la combinazione degli elementi soggettivi dell' intelletto, o del pensiere cogli elementi soggettivi della sensibilità, e fra questi in primo luogo, ed immediatamente coll' elemento del tempo. Allora che l' intelletto pensa il *due*, rende più determinato e composto il concetto universale del numero; ciò diccsi nella filosofia che esponiamo formare una *immagine*; così il due, il tre ecc. sono immagini del numero; come mettendo cinque punti in una carta..... voi avete l'immagine del numero cinque: l'immagine è allo schema ciò che la specie è al genere. Ma siccome i cinque punti impressi nella carta sono specie riguardo al *cinque*, così sono *individuo* riguardo al numero in generale, e riguardati come individuo si chiamano nella filosofia kantiana *oggetto*. Così la sintesi dell' intelligenza, *forma prima gli schemi*, *poi le immagini*, *indi gli oggetti*. Così dovendosi formare la figura di un albero, la sintesi forma prima il genere di questa figura, indi la specie, e poi unendo a questa specie qualche cosa di empirico, come per esempio i colori che scorgiamo nell' albero, forma l' oggetto o l' individuo.

Ma ritorniamo ancora indietro, e vediamo come l' intelletto costruisce la figura degli oggetti sensibili, e rechiamo l' esempio citato, cioè la figura del cubo. I geometri concepiscono formarsi le linee dallo scorrere di un punto; le superficie dal moto laterale delle linee; i solidi dal moto in alto, o in basso delle superficie. Ciò supposto, si concepisca un punto il quale scorrendo produca una linea terminata; indi si concepisca che questa linea scorrendo lateralmente produca coi suoi due estremi altre due linee eguali a sè stessa, e che siano ad essa perpendicolari, noi avremo lo *schema* di un quadrato. Supponendo che questo quadrato s' innalzi lungo una linea ad esso perpendicolare, ed eguale alla linea generatrice, avrete lo *schema* del cubo. Ora vediamo quali elementi entrano nella costruzione del cubo costruito *a priori* dall' intelletto. Questa costruzione pone un moltiplice o sia un numero, ed il numero nasce applicando le categorie di quantità al tempo, come abbiamo detto di sopra; ma questa costruzione si fa nello spazio puro, questo spazio è supposto in tutte le costruzioni geometriche; lo spazio puro è dunque un elemento di questa costruzione; le categorie si applicano dunque anche allo spazio puro. Ma si applicano a questo perchè si sono applicate al tempo; esse si combinano dunque immediatamente col tempo, e mediatamente con lo spazio; e qui osservate ancora che lo spirito dopo di aver costruito il cubo riguarda i suoi diversi elementi come parti, ed il cubo intero come tutto: la categoria di *totalità* entra dunque ancora in questa sintesi dell' intelligenza: ecco ora quali sono gli elementi di questo prodotto sintetico: 1.° la forma pura del tempo, e quella dello spazio;

2.° le categorie di unità, pluralità, totalità. Il centro di unione della sintesi è la rappresentazione *io penso*, o l' unità trascendentale della coscienza: l'ordine della sintesi è l'applicazione delle categorie immediatamente al tempo, e mediatamente allo spazio.

Fin qui la sintesi non combina che soli elementi soggettivi, i suoi prodotti non sono ancora gli oggetti dell' esperienza; è necessario di aggiungere a queste combinazioni *a priori* un elemento oggettivo; questo elemento è la sensazione: unite le sensazioni al cubo che lo spirito ha formato *a priori*, ed avrete un dado, un cubo di ghiaccio, un cubo di legno; il che vale quanto dire un oggetto di esperienza.

Ecco dunque come la sintesi dell' intelletto forma gli oggetti tutti della natura sensibile, cioè tutti i concetti empirici ed individuali, i concetti per esempio di un cane, di un cavallo, di una ciriegia, del sole, della luna, ecc., ma ciò richiede ancora qualche altra dilucidazione.

Antecedentemente vi ho fatto osservare che la sintesi del giudizio richiede per essere completa e determinata, che entrino in combinazione categorie appartenenti a tutti i quattro modi a cui può ridursi il giudizio, cioè categorie di quantità, di qualità, di relazione e di modalità. Ora, per quanto abbiamo detto, le categorie debbono immediatamente combinarsi col tempo; quindi è necessario che per formarsi un oggetto di esperienza, un concetto empirico, individuale, si esegua prima l'applicazione necessaria delle categorie di quantità, qualità, relazione e modalità, all'intuizione pura del tempo. Riprendiamo l'esempio di sopra: di che si compone il concetto empirico di un cubo di marmo, di ghiaccio, di legno, ecc.? In primo luogo della rappresentazione della figura del cubo, e noi abbiamo veduto che per formarla è necessario applicare le categorie di quantità al tempo: dopo formato il cubo noi riuniamo a questa rappresentazione un gruppo di sensazioni di colore, di solidità, di durezza, di peso, di levigatura, di freddo, o di caldo, ecc.; ora ciascuna sensazione ha un grado: gettate lo sguardo su di un' amena campagna coperta di verdi piante, voi troverete in ciascuna pianta un verde diverso, avrete un verde più carico in una, e meno carico in un'altra; prendete de' corpi con la mano, il sentimento del peso sarà più forte in uno, che in un altro; il calore può essere ancora più intenso, o meno intenso. Ogni sensazione ha dunque un grado, ed ha necessariamente un grado. Se ogni sensazione ha necessariamente un grado, il grado è dunque ancora un elemento soggettivo della sensazione; esso nondimeno non è un elemento soggettivo semplice; quali sono dunque i suoi componenti? Kant li trova nella categoria di realtà, e nella forma pura del tempo: la categoria di realtà applicata al tempo costituisce lo *schema* di questa categoria, il che vale quanto dire il grado della sensazione. Supponete il tempo come vôto, avrete lo *schema* della privazione: supponete che l' istante seguente sia riempiuto di uno realtà, per esempio, di un certo calore; che questo calore rimanendo, l'istante appresso sia riempiuto ancora dello stesso calore; voi concepirete il grado del calore come incominciando dallo zero, e pervenendo al due. Il grado dunque è lo *schema* della categoria di realtà; così gli oggetti si limitano nella parte empirica delle sensazioni. Noi riguardiamo il freddo nel cubo di ghiaccio, e la consistenza come qualità, o modi del ghiaccio; la categoria di sostanza entra dunque ancora come elemento soggettivo nella nostra sintesi. Ma noi non riguardiamo il freddo e la consistenza del ghiaccio come modi, se non perchè pensiamo che queste cose cessano di essere nel mentre che la sostanza del ghiaccio resta: diffatti se voi avvicinate il ghiaccio al fuoco, esso perde il freddo e la consistenza, e prende la forma di fluido; noi dunque riguardiamo la sostanza come un soggetto che dura nel tempo mentre i modi cessano: la categoria di sostanza si combina qui dunque ancora coll'intuizione pura del tempo. Similmente voi riguardate nell' esperienza citata il fuoco come causa della fluidità del ghiaccio; la categoria di causalità entra dunque in questa esperienza come elemento soggettivo, ma questa categoria si applica ancora al tempo, poichè il fuoco si suppone esistere prima della fluidità del ghiaccio, ed in generale la causa secondo Kant si concepisce in un tempo antecedente all' effetto. Finalmente il cubo di ghiaccio di cui parliamo si riguarda come esistente in un dato tempo, il che avviene per la sintesi della categoria di esistenza, che è una delle categorie di modalità col tempo. Per formar dunque un oggetto di esperienza, e perciò un concetto empirico individuale, è necessario prima che l'intelletto formi gli *schemi* di alcune categorie di quantità, qualità, relazione e modalità, e che in seguito unisca a questi *schemi* la materia, o l' elemento oggettivo della sensazione.

Se la natura sensibile è un prodotto della sintesi dell' intelligenza, le leggi di questa sintesi son dunque le leggi della natura; così la legislazione suprema della natura, secondo la filosofia che esponiamo, riposa nel nostro intendimento. Se un architetto costruisce un edificio di cui forma il disegno, le leggi di questo edi-

ficio, cioè la sua forma nel tutto, nelle parti, i rapporti di queste parti fra di esse, nell'atto che furono le leggi della sintesi immaginativa civile dell'architetto che ne formò il disegno, divennero poi, effettuandosi il disegno stesso, le leggi oggettive dell'edificio. L'architetto che forma la natura sensibile è il nostro intelletto: esso costruisce *a priori* indipendentemente dalla esperienza gli schemi delle categorie; le leggi dello schematismo debbono dunque divenire le leggi della natura sensibile; e queste leggi sono *a priori* nell'intelletto medesimo. Così, per esempio, la legge, che *in tutti i cambiamenti della natura la sostanza rimane*, è la legge dello schematismo della categoria di sostanza, e questa legge della natura è *a priori* nell'intelletto, il quale con la sintesi delle sensazioni la rende oggettiva. Dite lo stesso dell'altra legge, che *ogni avvenimento della natura suppone una causa da cui deriva, e che lo precede*; essa è la legge dello schematismo della categoria di causalità, che l'intelletto effettua colla sintesi delle sensazioni, con cui costruisce la natura sensibile.

§ 89. L'umano sapere, dice Kant, non si estende al di là della esperienza. Ma l'esperienza ha due sorgenti riguardo alle nostre facoltà; e si compone di due specie di elementi: essa nasce dalla sensibilità e dall'intelletto, cioè dalla passibilità e dalla attività. Essa si compone di due specie di elementi; di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. Gli elementi soggettivi non hanno un valore oggettivo se non come forme degli oggettivi, e perciò nella combinazione con questi: in sè stessi non hanno alcuna realtà; perciò il Kantismo si definisce per un *idealismo trascendentale* ed un *realismo empirico*; poichè esso non ammette alcuna realtà *a priori* ma solo nell'esperienza. Così lo spazio ed il tempo, la causa, la sostanza, ecc. non hanno alcuna realtà, considerate queste cose *a priori*, ed in sè stesse; ma esse ne hanno una nell'esperienza, o ne' fenomeni, poichè costituiscono le forme dell'esperienza.

Gli elementi soggettivi, che si trovano nei nostri concetti empirici, sono di due specie; alcuni sono negli oggetti in quanto questi son sentiti, altri in quanto questi son pensati. Così se vuoi dire: *il sole è esteso*, il vocabolo *esteso* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è sentito; se dite: *il sole è uno*, il vocabolo *uno* esprime un elemento soggettivo del sole, in quanto il sole è pensato; i primi elementi sono le intuizioni pure dello spazio e del tempo, i secondi sono le categorie.

L'attività dell'intelletto consiste nella sintesi e nell'analisi. L'analisi suppone l'oggetto che si dee decomporre, e questo oggetto si dee formare dalla sintesi. La sintesi è dunque prima dell'analisi. Inoltre l'analisi, decomponendo l'oggetto, non può ritrovarvi altri elementi se non quelli che la sintesi vi ha posto nella sua formazione. Quando dunque i filosofi della scuola di Locke, decomponendo l'idea di un corpo, vi trovano l'idea di spazio, o di estensione, di pluralità e di numero, di sostanza, ecc., se questi filosofi da ciò concludono che queste nozioni ci vengono dall'esperienza ed *a posteriori*, traggono una falsa illazione; tutti questi elementi si trovano nell'idea complessa di un corpo, ma bisogna prima di tutto esaminare come si forma l'oggetto che si decompone, o, il che vale rigorosamente lo stesso, la rappresentazione del corpo che si *analizza*. Così la sintesi forma gli oggetti, l'analisi li decompone, e questa analisi è necessaria per formare il sapere umano, e nasce in seguimento della sintesi. La sintesi coi caratteri delle sensazioni compone il gran libro della natura, l'analisi lo legge e lo studia; ecco tutto il sapere umano.

Gli oggetti tutti della natura soggetti all'esperienza son formati dalla sintesi dell'intelletto; questa sintesi non produce e non può produrre che rappresentazioni nostre, vale a dire *fenomeni*, *apparenze*. Al di là di queste apparenze il nostro sapere non può giungere; se dunque vi è qualche realtà oltre de' fenomeni che ci colpiscono, ed indipendentemente dagli stessi, questa è inaccessibile al sapere umano.

I canoni del *trascendentalismo* sono generali. Allora che si dice che tutti gli oggetti dell'esperienza son formati dalla sintesi dell'intelletto, non bisogna escludere l'oggetto del l'esperienza interna, cioè l'*io* della coscienza. Che cosa è mai l'io della coscienza? È una sostanza che dura, ed in cui si succedono molte sensazioni ed affezioni interne. Ora la nozione della sostanza che dura, è lo schema della categoria di sostanze, o la combinazione di due elementi soggettivi di una categoria e dell'intuizione pura del tempo; più, le sensazioni hanno un grado; e questo grado è un prodotto sintetico di elementi soggettivi ancora, cioè della categoria di qualità, e del tempo. L'*io* è dunque un *fenomeno*, un'*apparenza*, una *rappresentazione*, come tutti gli altri oggetti della natura, e niente altro.

Abbiam veduto come la ragione giunse a scovrire l'esistenza dell'*assoluto*; ma eziandio abbiamo mostrato che questa nozione dell'assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio, non è mica un prodotto dell'analisi de' sentimenti; la filosofia trascendentale conviene in ciò con noi ma se è discorde in un punto della più alta

importanza, e si è che essa toglie alla nozione dell'assoluto la realtà che noi le accordiamo. Se gli elementi soggettivi delle nostre conoscenze non acquistano un valore oggettivo, se non che nella sintesi con cui si formano gli oggetti dell'esperienza, come può mai, secondo la filosofia che esponiamo, darsi un valore oggettivo all'*assoluto* che non entra nella sintesi di alcun oggetto sensibile? Gli elementi che entrano per sintesi nella formazione di un oggetto possono distaccarsi per analisi: provatevi di *analizzare* un oggetto sensibile quale che siasi; voi non otterrete giammai in risultamento l'assoluto: questo rimane dunque secondo la filosofia trascendentale una semplice *idea* della ragione sprovvista di qualunque realtà. Kant nondimeno ammise l'esistenza di Dio; ma su di altri motivi, de' quali non è qui luogo di parlare.

§ 9[4]. Vi ho esposto la teorica della filosofia trascendentale sull'origine delle nostre idee; essa è direttamente contraria a quella da me addottata, e che vi avea antecedentemente esposta; in questa non si pone nell'intelletto alcuna nozione *a priori*, indipendentemente dall'esperienza. Le idee dello spazio e del tempo, e quelle delle categorie si fanno derivare *a posteriori* dalla meditazione su i sentimenti; esse nascono tutte dal sentimento del *me*, il quale sente un *fuor di me*. La meditazione le deriva tutte da questo fatto primitivo. Noi ammettiamo che la nozione dell'*assoluto* è un prodotto della sintesi del raziocinio; ma noi accordiamo la realtà a questa nozione, come l'accordiamo alla percezione del *me*. Questa realtà poggia su i seguenti principii: 1.° i dati sperimentali ci dànno delle conoscenze reali, vale a dire delle conoscenze che ci rivelano l'esistenza di qualche cosa reale in sè, di uno *noumeno*, per parlare col linguaggio di Kant, come è per esempio il sentimento del proprio essere, del *me*; 2.° il raziocinio che ci mena all'assoluto è composto di giudizii analitici; quindi, essendo questo dato sperimentale, *esiste un essere variabile*, una conoscenza reale: il raziocinio il quale ci scovre l'identità di questo giudizio con quest'altro: *esiste l'assoluto*, ci mena ancora ad una conoscenza reale. Ora si domanda: qual dottrina debbesi ammettere, quella che ci presenta la filosofia trascendentale, oppure quella che ci presenta la filosofia dell'esperienza?

Chiamo filosofia dell'esperienza quella la quale pone: 1.° che i dati sperimentali ci rivelano dell'esistenze reali in sè, e che pone questi dati fra le nostre conoscenze primitive, 2.° che riguarda la connessione fra l'esistenze, cioè fra l'effetto e la causa, e fra la modificazione ed il soggetto, come reale, e non soggettiva; e che perciò ammette nello spirito quella facoltà di sintesi che nella Psicologia abbiamo chiamato *sintesi reale*.

Per esaminare se si dee ammettere la filosofia trascendentale, o quella dell'esperienza, io riduco la quistione a questo semplice problema. *La connessione fra le percezioni che costituiscono un concetto empirico è ella soggettiva o pure oggettiva?* Se è soggettiva, bisogna decidersi per la filosofia trascendentale; se oggettiva, per la filosofia dell'esperienza.

Per risolvere il problema io mi servo del segno stesso di cui la filosofia trascendentale si serve per distinguere il soggettivo dall'oggettivo. Questo si è quello enunciato antecedentemente: *ciò che viene dal soggetto è necessario*. Se la connessione tra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è soggettiva, essa deve essere necessaria. Kant dice di fatto che l'esperienza non è possibile se non che per la sola rappresentazione della congiunzione necessaria delle percezione. Egli chiama questo principio il principio supremo delle analogie dell'esperienza. Noi abbiamo dunque un mezzo facile per discovrire, se la connessione fra le percezioni, che costituiscono un concetto empirico, sia soggettiva. Ora l'analisi di ciascun concetto empirico ci fa vedere che non vi è alcuna necessaria connessione fra le diverse porzioni che costituiscono un concetto empirico; questa non è dunque soggettiva, ma oggettiva, e la filosofia trascendentale, mancando di fondamento, crolla senza riparo. È evidente, ed io l'ho fatto vedere nel secondo capitolo della Logica, che tutti i giudizii empirici sono contingenti, il che vai quanto dire, che la congiunzione fra le percezioni del soggetto e quella del predicato non è necessaria. Ora se la congiunzione fra le percezioni, che costituiscono un oggetto empirico, fosse necessaria, risolvendo questo concetto in un giudizio empirico, questo dovrebbe essere necessario. Di che si compone egli mai il concetto empirico di una pesca? Del concetto di una certa figura, di un dato colore, di un dato peso, di una data durezza, ecc., la riunione di tutte queste percezioni costituisce il concetto empirico della pesca. Ora fra tutte queste percezioni non vi è mica una congiunzione necessaria: qual relazione si trova fra la figura della pesca ed il suo colore, fra questa figura colorata di un dato colore ed il suo sapore? Quale fra queste percezioni, e quella di un dato peso, di una data durazione, ecc.? L'analisi non trova in questo complesso di percezioni l'elemento della *connessione necessaria*, e se l'analisi non ve lo trova, la sintesi non ve lo ha posto, e se la sintesi non ve lo ha posto, la

congiunzione che si trova non è mica soggettiva ma oggettiva; non è dunque lo spirito che la forma, ma essa è un dato dell'esperienza. Per poco che si segua la filosofia trascendentale nella formazione degli schemi degli oggetti si ravviserà con evidenza che essa non può giammai stabilire quella congiunzione necessaria fra le diverse rappresentazioni, che costituiscono uno *schema*, cosa che avrebbe dovuto fare per ragionare in conseguenza del suo principio fondamentale. Se gli *schemi* si costruiscono *a priori* dall'intelletto, la sintesi che li produce dovrebbe essere necessaria; poichè, secondo il trascendentalismo, ciò che viene dal soggetto è necessario. Ora questa sintesi è arbitraria affatto, e Kant stesso ne conviene; egli di fatto dice che ogni congiunzione consiste o nella composizione, o nella connessione; che la composizione consiste nella sintesi de' vari schemi, i quali non appartengono necessariamente l'uno all'altro, come que' due triangoli, i quali nascono nel quadrato diviso per mezzo dalla diagonale, non appartengono necessariamente l'uno all'altro; e che di questa specie di congiunzione è la sintesi dell'*omogeneo* in tutte quelle cose le quali possono matematicamente considerarsi. Or se la sintesi degli schemi, da cui comincia la sintesi che ci dà gli oggetti dell'esperienza, è arbitraria affatto, ov'è quella congiunzione necessaria fra le percezioni, che Kant esige per la possibilità dell'esperienza? Come questo filosofo non si è accorto di questa palpabile contraddizione che si trova nella sua filosofia?

§ 91. Il filosofo di Königsberg si sarebbe accorto di questa contraddizione, se avesse meditato attentamente su l'origine del suo trascendentalismo: questo, secondo egli confessa, è nato da' pensamenti di Hume su la causalità che noi abbiamo riferito altrove. Il filosofo inglese ha detto: io non ritrovo alcuna connessione necessaria fra gli avvenimenti della natura; io non ho dunque alcuna nozione di questa connessione. Kant ha ammesso il principio di Hume, ma egli ha concluso altrimenti: la causalità, egli ha detto, non è nelle cose osservate; essa è dunque nell'osservatore: essa non è oggettiva, è soggettiva. Ma egli non gettò lo sguardo della meditazione su l'insieme del suo sistema, egli ammise in seguito che le categorie dell'intelletto acquistano un valore oggettivo nell'esperienza; egli ammise che le leggi soggettive del nostro intelletto divengono le leggi della natura stessa, egli riconobbe che se le categorie entrano come elementi per sintesi nella formazione degli oggetti dell'esperienza, si possono distaccare per analisi. Ora da tutto ciò avrebbe egli dovuto conoscere la contraddizione del suo sistema. O la causalità può ricavarsi per analisi dagli oggetti della natura sensibile, ed Hume ha torto negandolo; se Hume ha ragione, come dice Kant, la causalità non può derivarsi analiticamente dagli oggetti; ma se l'analisi non può derivarla, la sintesi non ve l'ha posta, ed il trascendentalismo crolla. Kant dice che la congiunzione, la quale si pone fra il moto del corpo urtante e quello dell'urtato, non viene mica dall'esperienza, ma che ella è soggettiva; ma se essa è soggettiva, dee essere necessaria, ora lo spirito non vi ravvisa questa necessità; questa congiunzione non è dunque soggettiva, ma oggettiva. Io trovo questo argomento senza replica.

§ 92. Se la congiunzione fra le percezioni di cui si compone un concetto empirico non è mica soggettiva, essa dee essere un dato dell'esperienza; l'analisi in conseguenza di questo concetto è la prima operazione dello spirito. La gran lite perciò fra la filosofia trascendentale e la filosofia dell'esperienza, può ridursi alla più semplice espressione col seguente problema: *La prima operazione dell'attività dell'intelligenza è ella la sintesi o l'analisi?* Se è la sintesi, la congiunzione fra le diverse percezioni, che costituiscono un concetto empirico, è necessaria; ma non è necessaria; la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è dunque l'analisi.

Se la prima operazione dell'intelletto è l'analisi, bisogna ammettere una sintesi reale, bisogna perciò ammettere che la connessione fra l'esistenze, che costituiscono un oggetto completo di esperienza, è un dato dell'esperienza.

Queste osservazioni ci dànno il dritto di concludere, che *bisogna rigettare la filosofia trascendentale ed ammettere la filosofia dell'esperienza.*

## Riassunto della logica mista per domande e per risposte.

D. Che cosa si tratta nella logica mista?

R. Il fine della logica mista è di spiegare la dottrina della realtà, della certezza e de' limiti della nostra conoscenza; e perciò di determinare i motivi legittimi delle nostre conoscenze, e le cause de' nostri errori.

D. In che cosa consiste la *realtà della nostra conoscenza?*

R. La conoscenza congiunta coll'esistenza dell'oggetto conosciuto è una *conoscenza reale*.

D. Provatemi che lo spirito umano è capace e possiede conoscenze reali.

R. La realtà della conoscenza, o l'esistenza di alcune conoscenze reali è una verità primitiva, e perciò indimostrabile.

D. Di qual natura è questa verità primitiva?

R. È una verità primitiva di fatto o di esperienza interna.

D. Ditemi qual è questa verità primitiva?

R. Espressa generalmente è la seguente: *Io sono esistente nello stato di pensiere.* Questa verità si pone negandola; poichè se voi negate di essere esistente nello stato di pensare, ponete voi stesso che negate ciò: ora il porre voi stesso che negate il vostro *me pensante*, è il porre voi stesso pensante. Se dite che v' ingannate sempre, ponete voi stesso che v' ingannate, cioè che pensate.

D. Che cosa intendete per motivi legittimi de' nostri giudizii?

R. Ciò che determina lo spirito a formare un tal giudizio, chiamasi *motivo di questo giudizio:* questo motivo è *legittimo*, quando il giudizio da esso motivato è vero. Se poi il giudizio motivato è falso, il motivo è causa di errore.

D. Quanti motivi legittimi abbiamo de' nostri giudizii?

R. I motivi legittimi delle verità primitive di fatto son tre, cioè la *coscienza*, i *sensi esterni* e l'*autorità* degli altri uomini. I motivi legittimi delle verità primitive *razionali* o *metafisiche* non sono più di uno, e questo è l'*evidenza immediata*, cioè la percezione immediata della relazione d'identità, o di ripugnanza delle nostre idee.

D. La memoria non è forse un motivo legittimo delle nostre conoscenze?

R. La memoria è certamente un motivo legittimo delle nostre conoscenze; poichè senza la memoria la scienza sarebbe impossibile. Ma la memoria non è un motivo *originario* e produttivo di conoscenze che non si sono avute. Essa è un motivo *ausiliario* di tutti gli altri motivi quali che sieno.

D. Si può provare la legittimità del motivo della memoria?

R. La legittimità del motivo della memoria non può provarsi, se non supponendo la legittimità indimostrabile del motivo della coscienza. Poichè questa ci attesta l'esistenza della memoria in noi.

D. Sembra dunque che la coscienza si possa riguardare come un motivo legittimo della legittimità di tutti gli altri nostri giudizii?

R. Per lo appunto. La coscienza si dee riguardare sotto due aspetti, come *motivo legittimo immediato* di tutti questi giudizii che riguardano il nostro *me;* e come *motivo mediato ed ultimo* di tutti i nostri giudizii; poichè l'esistenza di tutti gli altri motivi è appoggiata su la coscienza.

D. Il motivo della testimonianza degli altri uomini è anche appoggiato su la testimonianza della coscienza?

R. Questo motivo è appoggiato per analogia su la testimonianza de' nostri sensi; e la testimonianza de' nostri sensi non meno che l'esistenza del motivo ausiliario della memoria riposano come in ultimo fondamento su la testimonianza della coscienza.

D. Quali sono dunque i motivi legittimi che ci dànno le verità primitive di fatto?

R. Sono la coscienza, la testimonianza de' sensi esterni, l'autorità degli altri uomini, ed il motivo ausiliario della memoria.

D. Quali sono i motivi legittimi che ci dànno le verità primitive *razionali*, o *metafisiche?*

R. Non ve ne ha che un solo, ed è questo l'*evidenza immediata*, cioè la percezione chiara ed immediata della relazione d'identità o di ripugnanza fra le nostre idee.

D. Vi è forse qualche espressione generale che comprenda tutte le verità primitive metafisiche?

R. Vi è, ed è il famoso principio di contraddizione: *Non può una cosa insieme essere e non essere.*

D. Quali sono i motivi legittimi delle verità dedotte?

R. Non ve n'è che un solo, ed è la *deduzione*, o sia il *raziocinio*.

D. Ma non vi sono due specie di verità dedotte, cioè verità dedotte metafisiche, o razionali, e verità dedotte di *esistenza?*

R. Certamente, vi sono queste due specie di verità dedotte; e perciò noi abbiamo distinto il raziocinio in *puro* e *misto*. Questo ultimo partendo da alcune esistenze sperimentali ci mena ad altre esistenze, le quali, sebbene non cadano sotto l'esperienza, possono nondimeno cadervi; o pure sono assolutamente ed esclusivamente del dominio della ragione.

D. Avete detto che tutti i motivi legittimi delle nostre conoscenze riposano in ultimo su l'autorità della coscienza; bramo sapere se l'esistenza dell'universo materiale sia eziandio mediatamente attestata dalla coscienza.

R. Si deve rispondere affermativamente alla proposta quistione. La coscienza ci assicura senza equivoco dell'esistenza della percezione de' corpi: essa ci mostra che questa percezione si riferisce da noi a' corpi con una doppia relazione, cioè colla relazione generale di qualunque pensiere ad un oggetto, e colla relazione speciale di causalità: noi riguardiamo i corpi non solamente come oggetti delle nostre percezioni sensibili, ma eziandio come cause di queste percezioni. Questa identità dell'oggetto della percezione e della causa della percezione, nella stessa

cosa che è il *corpo*, costituisce la realtà della percezione empirica.

D. Da quanto abbiamo detto rilevasi che lo spirito umano è capace di conoscere alcune verità; che egli conosce la propria esistenza per la coscienza che ha di sè stesso; quella de' corpi che lo circondano per mezzo delle sensazioni; quella di Dio per mezzo del raziocinio, e per mezzo dello stesso raziocinio l'esistenza di tante cause naturali degli effetti visibili. Intanto alcuni filosofi, che sogliono chiamarsi *scettici*, negano che *lo spirito umano non può saper qualche cosa*: che cosa dee pensarsi dello scetticismo, e quali sono i motivi che gli scettici adducono per dubitar di tutte le cose?

R. L'esistenza e la realtà di alcune umane conoscenze è una verità primitiva ed indimostrabile. Da questa scende la falsità dello scetticismo. Lo scetticismo pretende la prova dell'esistenza e della realtà di alcune conoscenze umane: questa prova è impossibile, poichè supporrebbe provato ciò che dee provarsi. La falsità dello scetticismo non può dunque rigorosamente provarsi, ma dee riconoscersi. Può nondimeno, ammessa l'esistenza di alcune conoscenze vere, provarsi che lo scetticismo involve contraddizione.

D. Come si chiamano i filosofi che insegnano poter noi sapere alcune verità?

R. Si chiamano dommatici.

D. Ma la sana filosofia non rigetta il *dommatismo?*

R. Egli non bisogna confondere il *metodo dommatico* col *dommatismo*. Il metodo dommatico consiste a giudicare quando si hanno de' *motivi legittimi* di giudicare. Il dommatismo poi consiste a pronunciar de' giudizii senza alcun motivo legittimo.

D. Ma quanti errori non hanno insegnato i filosofi credendo di appoggiarli su i motivi enunciati! E gli scettici non hanno eglino ragione di conchiudere da tali errori, e dalla tanta diversità delle opinioni de' filosofi e degli uomini tutti, che la verità è interamente nascosta allo spirito umano?

R. Gli scettici ragionano male: eglino da alcuni giudizii erronei degli uomini deducono universalmente che tutti i giudizii umani son falsi, e che niun uomo può conoscere la verità; dalla diversità delle opinioni degli uomini e de' dotti su di alcuni oggetti eglino conchiudono la falsità universale di tutte le umane opinioni; eglino deducono dunque una illazione più universale delle premesse.

D. Ma finalmente l'esistenza degli errori su la terra è incontrastabile; e qual mezzo abbiamo noi di distinguere l'errore dalla verità?

R. L'errore esiste su la terra, perchè lo spirito umano è limitato. Questa limitazione porta la possibilità dell'errore, ma non la sua necessità. La logica ci dà delle regole per conoscere la verità; e trattando delle cagioni de' nostri errori ci mostra la strada per evitarli.

D. Ma finalmente la coscienza, i sensi esterni, la memoria, l'autorità, l'evidenza, il raziocinio, non c'ingannano molte volte necessariamente?

R. Questi motivi non c'ingannano mai necessariamente; noi abbiamo sempre i mezzi di evitar l'errore. Così riguardo alla coscienza bisogna osservare che *gli elementi di un giudizio appoggiato su la coscienza debbono tutti essere attentamente osservati; e che non tutto quello che è nella coscienza, è nell'attenzione*. Riguardo a' sensi basta osservare che questi non possono istruirci delle *proprietà assolute de' corpi*, ma solamente delle *relative*; e che non si dee confondere il *modo apparente* de' corpi col *modo assoluto*. Riguardo all'evidenza bisogna osservare di non confondere l'*associazione meccanica* delle nostre idee colla percezione chiara della loro relazione. Abbiamo fatto le analoghe osservazioni nei luoghi opportuni, ove abbiam trattato delle *cagioni de' nostri* errori.

### AVVERTIMENTO

*Il quadro analitico delle materie contenute nel riassunto che abbiamo dato è molto importante. Il maestro nell'esame che farà eseguire da' discepoli potrà estenderlo. Sarebbe cosa ottima che il maestro unisse alla lettura di questi elementi quella delle Lezioni di logica e di metafisica composte per uso della regia università degli studii; e potrebbe ancora unirvi quella del Saggio su la critica della conoscenza, opere che sono state composte dallo stesso autore di questi elementi.*

# DELLA FILOSOFIA MORALE.

## CAPO I.

### Dell' influenza della volontà sull' intelletto.

§ 1. Noi abbiamo fatto fin qui l' analisi dell' umana intelligenza. L' uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà può chiamarsi *filosofia pratica*, come quella dell' intelletto può chiamarsi *filosofia teoretica*. La filosofia può in conseguenza definirsi: *la scienza del pensiero umano*. Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive ed attive che accadono nel nostro spirito, e delle quali abbiamo coscienza, ma pure tutte le potenze passive ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie; alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto:* così l' intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione, l' analisi, la sintesi; le altre facoltà del pensiere si chiamano con nome generale *volontà*. La volontà comprende dunque il desiderio e la volontà propriamente detta.

Ne' capi antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioè della scienza dell' intelletto: debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà.

§ 2. Nello spiegarvi questi elementi io seguirò lo stesso metodo che finora ho praticato, cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai dalle scienze antecedentemente spiegatevi vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete che la volontà dirige le facoltà della meditazione; sapete ancora che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque che la volontà ha un' influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto, segue che il nostro intelletto influisce eziandio su la nostra volontà.

Questa scambievole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dobbiam partire per giungere all' ignoto che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d' uopo che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunque distintamente l' influenza della volontà sull' intelletto e dell' intelletto su la volontà.

§ 3. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto, ma essa è una potenza passiva. Lo spirito è passivo nella sensibilità: poichè le sensazioni nascono in lui dall' azione degli oggetti sensibili su gli organi sensorii del proprio corpo: posta in conseguenza questa azione, non dipende mica dalla volontà che lo spirito provi, o che non provi la sensazione, o che provi questa sensazione piuttosto che un' altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne' forti calori estivi l' essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di calore, nè negli intensi freddi dell' inverno l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza che questo gli produce. Posta dunque l' azione degli oggetti esterni su certi organi sensorii, la sensazione che nasce è necessaria ed indipendente dalla volontà.

Ma nulladimeno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello che egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l' azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorii del proprio corpo: ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i proprii sensi all' azione dei corpi esterni, e quindi procurarsi, o privarsi di alcune date sensazioni.

Nel terzo corpo fa d' uopo distinguere due specie di moti; alcuni sono necessarii, cioè in-

dipendenti dalla propria volontà; tali sono, per esempio, la circolazione del sangue, i moti della digestione, quelli necessarii alla vita, quelli del cuore e de' polmoni, ecc.; altri sono volontarii, e dipendono dalla volontà; tali sono, per esempio, il parlare, lo scrivere, il camminare, ecc. Ciò premesso, l'esperienza c'insegna che lo spirito, volendo far nascere in sè alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontarii nel proprio corpo, esporre questo all'aziane negli oggetti esterni idonea a farle nascere. Così se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla marina, ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla vôlta del cielo.

Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni dalle quali posso con moti volontarii toglierlo, e non lo tolgo, queste sensazioni sono a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso, dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè lo poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, ed io non l'ho fatto.

Da ciò segue che bisogna distinguere due specie di sensazioni: *le sensazioni involontarie e le sensazioni volontarie*. Le prime son quelle che lo spirito non prevede di dovere in certe circostanze nascere; le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota; ivi all'improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo; è chiaro che le sensazioni della strada son volontarie, ma che quelle della morte improvvisa di questo uomo, perchè non prevedute, sono involontarie.

Segue ancora che bisogna distinguere le azioni positive dalle *omissioni*. Alcune sensazioni son volontorie, perchè si fanno alcuni moti volontarii per averle; altre sono volontarie perchè non si fanno alcuni moti volontarii che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà.

I moti naturali che nascono nel nostro corpo dopo il cibo, dopo le bevande, dopo una camminata, sono mediatamente volontarii, perchè effetti di moti volontarii, e perchè lo potrei impedirne la continuazione, dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita! Sarebbe da desiarsi che coloro i quali accusano spesso la Provvidenza de' mali che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita (1).

Se vi sono sensazioni involontarie e volontarie, e se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli, e se finalmente il desiderio e l'avversione o sono lo stesso piacere e lo stesso dolore, o pure nascono in seguito di essi, segue che vi sono de' desiderii volontarii e degli involontarii (2).

§ 4. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito può avvenire o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali: nell'una e nell'altra supposizione lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri, e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni, all'oggetto delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre, a cui si attende; sia dive-

(1) Questa riflessione del ch. A. non so quanto possa suonar bene all'orecchio di alcuni, specialmente dopo il discorso antecedente: *potrei impedirne la continuazione* (dei moti naturali), *dandomi la morte*. Che lamentarsi della Provvidenza nei mali, anche quando non vi abbiamo contribuito colla nostra volontà, sia pessimamente fatto, è vero; ma non ne viene che, senza lamentarsi per non soffrirli, ci dobbiamo dar piuttosto la morte. Questa non è al certo la conseguenza che l'A. vuole che qui si deduca; ma bensì che della maggior parte dei mali che ci affliggono siamo noi stessi gli autori col cattivo uso della nostra volontà. Troppo è cognita l'integerrima morale del gran filosofo calabrese, che ad una profonda e vastissima dottrina unisce una religiosità esemplarissima, talchè non deve nascer verso di lui sì ingiusto sospetto. Ma ho creduto far tale avvertenza per qualche inesperto giovane che credesse qui insinuarsi, sebbene non isvelatamente, l'orribile dottrina del suicidio tanto contraria alla sana filosofia ed alle leggi divine ed umane.

(2) Questa teoria malintesa può urtare alcuni, poichè nel senso più ovvio e comune ogni desiderio si giudica volontario se non nella sua origine, almeno per non aver distratta la mente dall'impressione che un oggetto ha prodotta, anche senza un antecedente atto di volontà. Però per contentare questi meticolosi sarebbe bene osservare che il desiderio come *forte impressione piacevole*, ecc. può essere volontario in principio, e cessa di esserlo quando, avvertita tale impressione, la volontà vi si trattiene.

nendo insieme e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una grande società, in una gran galleria; qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni, o pure ad una serie di fantasmi che ha luogo nel mio spirito.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§ 5. Nella Psicologia abbiamo detto che le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi; e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l' attività intellettuale su di un dato oggetto o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella Psicologia abbiamo inoltre osservato che un certo atto di analisi è necessario per aver luogo l'immaginazione; e che i diversi legami, posti dall' attenzione fra le nostre percezioni, sono la causa dei diversi fantasmi che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l'analisi e su l'immaginazione merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre che ha lo spirito la volontà produce tanti piaceri e dispiaceri fattizi. Per qual ragione in effetto il piacere sperato è maggiore del piacere sentito? Ciò avviene, perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell' oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene, e così egli crea, secondo la bella espressione di Elvezio, delle rose senza spine. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò che gli è contrario, e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene che l'accompagnano. Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco, ove si dà una gran festa, allora colpito dall' illuminazione, dalla magnificenza de' mobili, dalla brillante comparsa de' convitati e dall'armonia della musica, egli esclama in sè stesso: oh quanto è felice il ricco! La felicità di lui è tanto superiore alla mia, quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio. Intanto egli s' inganna, perchè non vede essere la vivacità dell' impressione che riceve in parte l' effetto della novità, ed egli fa astrazione di tutte le cure e di tutte le pene con cui si comprano da' ricchi i loro piaceri. Il potere di separare da una condizione differente dalla propria i mali che non si sono provati, rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui (1).

I primi atti di attenzione o di analisi hanno la loro origine, come abbiamo detto nella Psicologia, nelle impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l' attività dello spirito su l' oggetto del desiderio o dell' avversione: da questi atti di analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni, le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, sono naturali, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee, in modo che una massima parte dipende dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion d' esempio, in mezzo ad alcune società che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta, le associazioni in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio, sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo, in seguito, di proposito fare uno studio per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni che ci rendono intelligibili siffatte lingue debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie, così fa d' uopo distinguere i fantasmi involontari dai volontarii. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti, se rivolgo la mia attenzione a' monumenti che me li risvegliano, i fantasmi che hanno luogo in queste occasioni sono volontarii. Ma se camminando m' incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio, il fantasma del tempio che in tal caso si produce nel mio spirito è involontario.

Da ciò segue che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare di prestare attenzione a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma che non si vuol riprodurre: la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l' attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre sono associate. L'immaginazione dipende

(1) Però si verifica l' antico detto: *Nemo sua sorte contentus*; ma bisognerebbe aver sempre in mente questi versi dell' immortal Metastasio:

> Se a ciascun l' interno affanno
> Si vedesse in fronte scritto,
> Quanti mai che invidia fanno
> Ci farebbero pietà!

e tal riflessione oh! quanto mai amore toglierebbe da questo misero mondo!!

dalla sensibilità e dall'analisi: la volontà esercita quell'impero su l'immaginazione che esercita su la sensibilità e su l'analisi.

§ 6. Nella Psicologia vi ho detto che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Vi ho detto ancora che queste facoltà sono nel loro esercizio sotto la direzione della volontà; il giudizio è dunque ancora sotto l'influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l'attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi od aprirli; ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, l'impressione della luce è necessaria ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un aritmetico due numeri per sommarli insieme; egli può farne l'addizione, e può non farla; ma tostochè si determina a farla, non dipende più da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio, diremo dunque che la comparazione è volontaria, ma che il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono, molto al di là del giusto, l'impero della volontà su i nostri giudizii: eglino pretendono che i giudizii sieno atti della nostra facoltà di volere, non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio nel suo risultamento è la percezione del rapporto tra il soggetto ed il predicato; e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere; ma le percezioni che risultano dalla direzione di queste facoltà sono fatti necessarii ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall'intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente l'uguaglianza fra due volte due e quattro? Chi può negare che questa verità: *due preso due volte è quattro*, sia una verità indipendente dalla nostra volontà? Ma, dicono i Cartesiani, giudicare che un pensiero sia vero o che sia falso, e dare il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarlo è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla; due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione sono il soggetto, il predicato ed il segno dell'affermazione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato; e per tale oggetto è necessaria l'azione delle facoltà meditative; dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione che è un atto di quella facoltà che abbiamo chiamata sintesi; in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto; dopo tal percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato ed il rapporto fra il primo ed il secondo; egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune sintenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi, perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto, da ciò è nato che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in una unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo; e questa unione appartiene alla facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un atto dell'intelletto, non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma, replicano i filosofi che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalle conoscenze del soggetto, del predicato e del rapporto fra l'uno e l'altro. Questo consenso non è dunque un atto dell'anima che conosce, ma un atto dell'anima che vuole. La prova di questa differenza è che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in numero pari*, senza affermare che esse sono effettivamente tali; il che prova essere l'affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto che il giudizio consiste nell'unire in unità sintetica il soggetto, il predicato ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L'avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato e del rapporto non è la stessa cosa che l'unirle in unità sintetica. Inoltre l'intendere il senso di questa proposizione: *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

Elvezio, il quale si sforza di spiegare tutti i fatti morali per mezzo dell'interesse, dice che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo. Io convengo che l'uomo può negare colle parole le verità più evidenti; ma non posso ammettere che lo spirito umano possa percepire un rapporto d'

convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche; ma dell'influenza delle passioni sull'intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§ 7. Se la nostra facoltà di analisi, come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne' nostri piaceri, e nei nostri dolori fattizii le due facoltà di analisi e di sintesi riunite ne esercitano una maggiore; e con ciò la nostra volontà si crea de' piaceri fattizii, di cui sono incapaci gli animali che, come abbiamo spiegato nella Logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle accennate facoltà il poeta, ed ancora l'oratore facendo astrazione di ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello, riunendo insieme questi prodotti dell'analisi crea colla sintesi un oggetto che fa su l'animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, sarebbe nel pericolo di annoiare gli spettatori: il poeta toglie coll'analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione, egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con Hume che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura; essa è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa, che è la volontà, quello dell'effetto, cioè di una modificazione nella facoltà di conoscere: vediamo che questi due fatti sono costantemente uniti, ma non vediamo il modo della loro unione, nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l'atto del volere scrivere ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell'influenza della volontà su l'intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione di cui parlano i moralisti, fra l'ignoranza *vincibile* o volontaria, e l'ignoranza *invincibile* o involontaria; e la distinzione ancora fra l'errore *vincibile* o volontario, e l'errore *invincibile* o involontario. L'ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera per dileguarla i mezzi che sono in nostro potere; ella è invincibile, quando i mezzi per dileguarla non sono in nostro potere. L'errore, il quale nasce dall'ignoranza vincibile, è vincibile; quello poi che nasce dall'ignoranza invincibile, è invincibile. Sono in una gran città, ove vi sono le scuole delle scienze, ed ove, volendo, posso leggere dei buoni libri; se tralascio, potendo, d'istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria; l'errore che da questa ignoranza potrà derivarne, sarà eziandio vincibile e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l'ignoranza in cui egli sarà si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell'errore che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà per evitare l'errore è maggiore di quello per evitare l'ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di esempio, di cui ignoriamo le cause; questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali effetti una causa immaginaria, l'errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare che la pressione dell'aria atmosferica era la cagione della salita dell'acqua nelle trombe vòte. Ma il loro errore era vincibile, quando adducevano per causa di tale salita l'orrore della natura pel vòto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L'errore pel nostro spirito non è tanto necessario, quanto comunemente si crede: ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere che ella non può oltrepassare giammai.

## CAPO II.

### Dell'influenza dell'intelletto su la volontà

§ 8. Se l'influenza della volontà nell'intelletto è un fatto, quella dell'intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo suppone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall'intelletto, e l'intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente sulla quistione che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha alcun circolo, e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi che un oggetto produca in noi un'impressione piacevole: questa sensazione, se non è lo stesso desiderio, produce il desiderio di averla isolata; un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo; da questo volere segue l'attenzione dell'anima su l'oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità, e perciò all'intelletto; l'atto del volere dipende dunque dall'intelletto. L'attenzione all'oggetto appartiene alla facoltà di analisi, e perciò all'intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà; la volontà influisce dunque nell'intelletto. La sensazione dell'og-

getto piacevole influisce perciò nella volontà, e questo influisce su l'attenzione verso di questo oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo, poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell'atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà, sotto certi riguardi, dipende dall'intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell'intelletto. Diamone un altro esempio: voglio conoscere la fisica; prendo un libro che tratta di questa scienza; leggendolo mi accorgo che per bene conoscere la scienza fisica fa d'uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure; ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell'intelletto e dell'intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia dai sentimenti; questi, essendo piacevoli o dispiacevoli, determinano lo sviluppo dell'attività dell'anima. Da ciò segue che l'intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezione; laddove si possono, e si dànno diffatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§ 9. La volontà dipende dal desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio*? Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo che esso è *l'inclinazione dell'anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte che ciascuno sente in sè stesso che cosa sia questa inclinazione, quando l'anima è affetta da desiderii. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta; e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del desiderio suppone che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, applicando questo vocabolo all'anima.

Nello spirito non osserviamo moti, ma alcune modificazioni delle quali abbiamo conoscenza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri.* Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri; il principio delle sue azioni chiamasi volontà; la volontà suppone come condizione il desiderio; questa condizione dispone la volontà ad operare, purchè non vi sia un impedimento; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà. Ma che cosa è mai questa disposizione? Se per essa s'intende una percezione piacevole o dispiacevole, io ho una nozione del desiderio; ma se s'intende qualche altra cosa, non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d'*inclinazione* applicato allo spirito? Questo vocabolo può esprimere, applicato ai corpi, la direzione di una linea relativamente ad un'altra linea, o ad un piano; così diciamo che i gravi abbandonati a sè stessi si muovono per una linea perpendicolare a l'orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all'anima.

§ 10. La dottrina, la quale pone il desiderio nelle percezioni piacevoli e dolorose, sembra presentare varie difficoltà. In primo luogo pare che il desiderio supponga l'assenza della percezione piacevole, e che non possa in conseguenza riporsi in queste percezioni. Ciò mi dà l'occasione di meditare più profondamente su la natura del desiderio. Supponiamo che, avendo avuto una sensazione piacevole, si desti in me il desiderio di averla di nuovo; ecco i fatti che accadono nel mio spirito: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me; un tal fantasma in sè stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze che lo accompagnano, dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l'oggetto della sensazione piacevole; questa percezione dell'assenza dell'oggetto piacevole è dispiacevole. Se l'oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro, questa percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora; ella è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro che tal sensazione rinascerà, e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano dal tempo presente, lo stato di desiderio è dunque uno stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dall'esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni ne' quali, come abbiamo detto nella Psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizii sull'assenza dell'oggetto piacevole, i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo che, desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l'immaginazione della futura visione dell'oggetto desiderato, sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo agitato da desiderii violenti vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti che l'allontanano dall'oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli che le dispiacevoli spingono la volontà ad operare pel conseguimento dell'oggetto; ma vi sono dei casi ne' quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle a cui la spingono le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderii, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Son affetto dal sentimento della sete, e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l'atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuti i primi sorsi dell'acqua posso continuare a desiderare di bere; e quindi a voler bere, ed a bere. Qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere; questa seconda serie è della stessa natura della prima. Si desidera un secondo bere; da questo desiderio nasce l'atto di volere questo secondo bere; da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto*.

Son persuaso che gli spiriti superficiali riguarderanno come minuta questa analisi del desiderio; i pensatori nondimeno la riguarderanno come importante. Dalla stessa risulta che non ogni percezione piacevole è un desiderio; e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell'oggetto, ma eziandio il giudizio dispiacevole dell'assenza di quest'oggetto. Quando l'oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è dunque diverso dalle percezioni piacevoli e dispiacevoli, ma esso è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore.

§ 11. I desiderii dispongono la volontà all'azione; l'effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera o sul corpo, producendo quei moti che chiamammo volontarii, o immediatamente su l'intelletto. Tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella nostra facoltà di conoscere; poichè nel primo caso i moti volontarii del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative a' corpi esterni. In qualunque caso dunque l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione Wolfio ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date modificazioni; ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo per destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre lavora per il ben essere della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere e per commovere i suoi uditori. Il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano; egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempii che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente; ma fa d'uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo per aver noi certe percezioni, o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio. Una tal quistione è della più alta importanza.

§ 12. Una delle cause che rende perpetue le dispute filosofiche è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa. Procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viaggio perchè voglio essere in Napoli; il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo, ma l'essere in Napoli si vuole come fine. Da ciò si vede che vi possono essere mezzi di mezzi. Quando una cosa si vuole per un'altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine*; ma questa seconda può ancora volersi per una terza; ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque essere fine relativamente ad un'altra cosa. Per andare in Napoli per mare ho bisogno di una barca; il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio, mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli. Questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo; il viaggio relativamente al noleggio è fine, relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini bisogna che vi sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa, e che è voluto per sè stesso

non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo*.

Egli non bisagna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso; ma questo piacere non si dee confondere coll'oggetto desiderato.

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare lo stato della quistione: *l'oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere?* In altri termini: *il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto; questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell'anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della quistione, consultando con la buona fede la testimonianza della coscienza, mi sembra facile il risolvere la quistione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di aiutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà e colle opere (1). Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso e sul fatto; l'opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze.

Si può egli negare che la compassione per l'altrui miseria sia un'affezione primaria e naturale del cuore umano (2)? Non sarebbe lo stesso che negare i fatti intellettuali i più luminosi? Gli esempli di quelle persone che la più violenta scossa provano all'aspetto di un uomo che venga giustiziato, e maggiormente di un uomo che innocentemente soffre, dimostrano senza dubbio l'esistenza di questa originaria qualità dello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in deliquio, ed altri impallidiscono anche solo nel vedere spargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che queste percezioni dolorose sono indipendenti dalla nostra volontà; nello stesso modo che è indipendente dalla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere di una pietra, lo è il dolore cagionatoci dal vedere il doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta a sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze quegli stessi tiranni a' quali, per gli abiti contratti, è sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono sovente i fanciulli al vedere che altri piange, e senza saperne il motivo. Qual può essere l'interesse di quella tenera madre che distrugge colle cure pel suo figliuolo ammalato la propria salute; e che liberata finalmente da queste cure penose per la morte del figliuolo cade in languore, e finisce col morire di dispiacere? Qual può essere il motivo che produce l'afflizione in un uomo per la perdita di un amico virtuoso e stimabile che aveva bisogno della protezione e de' soccorsi di lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina che adotto mi sembra essere l'impressione prodotta colle finzioni su le scene dal poeta. La rappresentazione di un innocente infelice è per noi dolorosa, quella dell'innocente sollevato dall'altrui soccorso è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere gli spettatori. Supponiamo che ci rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne' dolori dell'indigenza; chi mai degli astanti non riceverà una impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo in seguito che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra de' potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti alla rappresentazione della nuova scena non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando Metastasio ci presenta Temistocle in Persia pronto a darsi la morte per non combattere contro la patria; chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano e dei figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie con magnanimità Temistocle dalla dura alternativa o di essere ingrato o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto, di cui fa uso l'abate Genovesi nel cap primo della *Diceosina* in conferma della dottrina che difendo, preso da Errigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluca da venti inglesi, che vogavano lungo il lido per iscoprir qualche passaggio all'oceano occidentale, e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali che erano

(1) In questo ed in simili casi l'azione che ha luogo è irriflessiva, e perciò, secondo me, non si può decidere se provenga dal proporsi per fine il bene altrui.

(2) Che la compassione per l'altrui miseria sia un'affezione *primaria* e *naturale* del cuore umano, temo che non sarà ammesso da molti, se pur non si voglia intendere che più o meno si trova in tutti gli uomini. Questa anzi che dee esser primaria, nasce dall'associazione delle idee. *Non ignara mali miseris succurrere disco*, dicea Didone ad Enea; e tale è presso a poco il discorso che ognono fa o può fare, quando sentesi commosso all'altrui sventure. L'uomo che poco o nulla soffre suol essere spietato. Ma poichè tutti naturalmente provarono, de' mali, la reminiscenza di questi, in veder quelli degli altri o uguali o simili a' proprii, dispone l'animo alla commiserazione: e se ciò è involontario dipende che tale associazione d'idee è involontaria e nasce dal prestar, per così dire, il proprio *me* agli altri.

quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave e la feluca inglese. Questa feluca diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido (sono de' destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare e salvarono la barca.

§ 13. Ma ascoltiamo i nostri avversarii. I principii motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo, e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di sè stesso* o di *amor proprio*. Tutte le azioni della volontà derivano dunque dall' amor proprio. L' amor degli altri non è perciò un' affezione primitiva dell' umana natura: non amiamo gli altri se non che per il nostro ben essere; ed il proprio *me* è l' ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell' uomo, le quali in conseguenza non sono che diverse modificazioni dell' amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall' ignoranza dello stato della quistione. È incontrastabile che il piacere ed il dolore sono principii motori della nostra volontà: abbiamo detto che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose, ed abbiamo ammesso che i desiderii muovono la volontà ad operare; non consiste dunque la nostra quistione nell' origine, o nella natura de' nostri desiderii, ma negli oggetti degli stessi. Si tratta di sapere, se l' oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell' insieme delle nostre modificazioni conoscitive; o se alcuni desiderii spingono la volontà ad operare un cambiamento nello stato interiore dello spirito de' nostri simili. Quando vedendo un infelice io corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa dal dolore, poichè la vista dell' altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare per produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima dell' infelice; è questo l' ultimo fine che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica che dal soccorso prestato all' infelice segue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni, poichè dopo di ciò vedo l' infelice consolato, e sottratto all' azione del dolore: questa replica non indebolisce punto la mia risposta all' obbiezione. Le conseguenze che seguono da un' azione, non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso; ma penso al mio simile, e mi propongo di produrre un cambiamento nello stato interiore dell' anima di lui: è questo l' ultimo termine del mio desiderio; e per esserne persuaso basta riflettere che se l' oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l' opprimono, io opererei in questa circostanza mosso dal piacere, non mica dal dolore; la vista dell' infelice sarebbe per me piacevole, poichè tutto ciò, che si riguarda come mezzo di percezione piacevole, è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di Elvezio su di tale oggetto

Nel paragrafo 28 della Logica mista vi ho detto che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini; quindi pare che l' oggetto della compassione in questa ipotesi sia il nostro *io*. Ma, replico, ciò non ha che fare colla nostra quistione; ciò potrà servire a spiegare l' origine ed il fondamento del dolore all' aspetto dell' infelice; ma in nulla contraddice la dottrina che ripone il fine ultimo, a cui spinge la percezione dolorosa, nel cambiamento dello stato dell' anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore, riconoscono la differenza fra le affezioni interessate, che hanno per fine ultimo il proprio piacere e il proprio utile, e le affezioni benefiche e diffusive che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui. L' uomo benefico sente in sè stesso un' affezione pel suo simile ben differente da quella che si sveglia nell' avaro all' aspetto del lucro; e ben differente ancora da quella che nutre un uomo ambizioso il quale, amando per conseguire il potere di farsi un partito, fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui, il secondo il bene proprio: fa parte del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto, od una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il vero amico, il cuor benefico e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l' affezione dell' avaro, dell' uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell' egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§ 14. Per conoscere esattamente la natura del desiderio fa d' uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di Condillac affetta per la prima volta dal dolor della fame; correrà ella da sè stessa al cibo? Ma chi mai le farà conoscere che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta

a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare, e dall' atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione, ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l' idea dell'edifizio precede nella mente dell' architetto l' edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l' idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra che consista *l' istinto naturale di mangiare* quando si ha fame.

L' istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio (1). Non tutte le percezioni piacevoli in conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte della madre, chi mai, se non la stessa natura, gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vôto, fa sì che la pressione dell'aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all' unione de' due sensi Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio; la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli che si provano nell' atto stesso della stessa.

Vi sono, dice savIamente Hume nella sezione seconda de' suoi *Saggi di morale*, bisogni ed appetiti fisici che secondo lo avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l' oggetto della fame e della sete è il mangiare e di bere. Soddisfatti questi appetiti primi ne risulterà un piacere che potrà divenire l' oggetto di un' altra specie di desiderii secondarii.

Nello stesso modo vi sono passioni dell' anima che prima d' ogni idea d' interesse ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la riputazione, il potere, la vendetta; ed allora che si sono ottenuti ne risulta un godimento che è la sequela dell' adempimento de' nostri desiderii. Secondo la costituzione interiore dell' anima nostra esiste in noi un pendio naturale alla reputazione che opera prima che ne avessimo raccolto alcun piacere, e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno (1). Ritorneremo in appresso su di questo argomento; intanto conviene notare i seguenti risultamenti della nostra analisi del desiderio:

1° Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose; e non se ne ha alcuna nozione allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

2° Il desiderio dispone, o è una condizione per le azioni volontarie.

3° Il desiderio dispone la volontà ad operare, o per cambiare lo stato interiore del nostro spirito, o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

4° Vi sono de' desiderii primitivi, i quali precedono il possesso o il godimento attuale dell' oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti* (2).

§ 15. Abbiamo veduto che il desiderio è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore. Ma il piacere ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell' anima, o l' uno non è che la sola privazione dell' altro?

Vi sono de' filosofi, i quali pensano che il piacere non sia altra cosa, se non che il termine del dolore. L'abate Genovesi nel § 15 del capo 1° della sua *Diceosina* insegna per lo appunto questa dottrina: se ogni brama è desiderio, egli dice, è un dolore; segue che il piacere non ci muova che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l'autore citato, a ben intenderla, il piacere non è altro salvochè il cessar del dolore e della noia, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell' anima,

(1) Mi sembra che l'atto primo di mangiare non sia volontario, ma naturale. Inoltre il desiderio di mangiare, di bere, ecc. potrebbe, secondo me, aver luogo la prima volta anche senza conoscer l'oggetto e il modo di usarne per ispegner la fame, la sete, ecc., e nascerebbe dal paragone dello stato molesto presente in cui si provano le sensazioni di fame, di sete, ecc. col fantasma dello stato antecedente in cui non si provavano, e che or si vorrebbe far ritornare.

(1) Mi sembra che queste passioni dipendano da associazioni d'idee, sebbene abbiano per fondamento il desiderio del proprio ben essere che è naturale.

(2) In un certo senso tutti i desiderii precedono il possesso o godimento attuale dell'oggetto piacevole, sebbene debba aver luogo prima del desiderio il fantasma piacevole di tale oggetto. Gl'istinti sono disposizioni naturali, che producono movimenti par naturali, e quindi, almeno per la prima volta, indipendenti dalla volontà, come sarebbe l' atto di succiare nel bambino che poppa la prima volta, ecc.

ed hanno la loro causa positiva nell' azione do'corpi esterni sui nostri organi. Ora mi sembra che l'esperienza c' insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non dispongono la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi e destano sensazioni, le quali non traendo la nostra attenzione spariscono nel momento posteriore a quello in cui si son avute!

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato di piacere attuale, non sembra mica necessario che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d' indifferenza, ed immaginata di esser sorpreso dall' armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme e di vaghi colari, da un odore soave, ecc.; domanda per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazioni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d' indifferenza, di piacere e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in sè stesso senza relazione all'altro, sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell'immaginazione vi si associ (1). L' equivoco degli avversarii consiste perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfaziona del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato è uno stato misto dell' anima, ed il piacere no è una parte essenziale (2).

Egli è certo che la coscienza della diminuzione e della cessaziane del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa di una sensazione piacevole prodotta dall' aziona esterna di un oggetto su i nastri organi sensori. L'inglese Burke chiama il sentimento piacevole che accompagna l'allontanamento del dolore, *delizia*, *diletto*, *gioia*.

La cessazione del piacere può modificar l' anima in tre modi: se esso cessa semplicemento dopo di aver durato un tempo convenevole, lascia lo spirito nello stato d' indifferenza; se esso è interrotto subitaneamente, l' anima è affetta da un sentimento dispiacevole che può chiamarsi *contrattempo*; se finalmente il piacere cessa senza lasciar la speranza di ritornare, questa perdita è accampagnata da un sentimento che può chiamarsi *offanno*. Se assisto con piacere al teatro, terminato lo spettacolo, il piacere cessa, e questa cessazione mi meno nello stato d' indifferenza: se nell' atto che sto godendo dello spettacolo teatrale una causa improvvisa mi chiama in altro luogo, l' interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore; esso sarà la cessazione di un piacore che non ha durato un tempo convenevole; esso sarà ben chiamato un *contrattempo*. Ma se sarò condannato da un decreto della giustizia a non poter mai più intervenire al teatro ciò sarà per me un *offanno*.

§ 16. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desiderii: da ciò segue che vi sono tante specie di desiderii, quante specie vi sono di piaceri e di dolori. Ma vi sano diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro che hanno concentrato tutte le facoltà dello spirito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto Elvezio, non ammettono che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza i difensori del *sensualismo*, cioè della morale del piacere. L'analisi che nella Psicologia vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie dei nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora dei piaceri; fa d' uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione*. Noi siamo dotati della facoltà meditativa, le facoltà elementari della quale sono l' analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha un piacere comune a tutte le facoltà dell'intelletto; e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto nuovo. La curiosità è uno de' primi desiderii che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo; eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi; ogni oggetto desta la loro attenzione. L'appetito della curiosità è molto vivo, molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte de' suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà che si trova comunemente nella natura: le stesse cose si presentano frequentemente, e

(1) Si può anche osservare che sovente essendo affetti da una modificazione piacevole, senza che quella cessi, se ne unisce un' altra pur piacevole; come per esempio mentre provo il piacere di una bibita fresca in tempo di estate, odo un pezzo di musica, vedo una bella prospettiva, ecc. Il secondo piacere non è certamente una cessazione di dolore. Bisognerebbe suppor madrigna la natura, se non ci concedesse alcun piacere che a prezzo di qualche dolore; ed i poeti non potrebbero presentare una serie di fatti differenti dilettevoli, senza frapporre ad essi dei pezzi noiosi.

(2) Di più, non ogni piacere proviene da un desiderio soddisfatto.

perciò non potrebbero dare che noia e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quello della novità (1).

§ 17. Io credo che i principii attivi indeliberati della nostra natura sono i seguenti: 1.° il desiderio de' piaceri sensitivi, che può chiamarsi appetito sensitivo, ed in esso si sente compresa l'avversione al dolore sensibile; 2.° il desiderio della propria eccellenza; 3.° il desiderio di conoscere il vero, o sia la curiosità; 4.° il desiderio della società; 5.° il desiderio della gloria; 6.° il desiderio della superiorità sugli altri uomini, il che comprende quello del potere e l'emulazione; 7.° l'affezione.

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de' piaceri dei sensi è dunque un desiderio primitivo. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella di aver fatto un'azione virtuosa, quella del proprio talento, non è forse un piacere puro ed energico?

Il piacere di conoscere il vero, ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desiderii tendono a far cambiare lo stato interno dell'anima propria. Ma, come abbiamo osservato, noi abbiamo ancora una tendenza a far cambiare lo stato dell'anima de'nostri simili. Questo cambiamento può ancora essere sotto un certo aspetto riferito a noi; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo all'eccellenza nell'opinione altrui, e può essere esente da qualunque relazione a noi, ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate. Il desiderio della gloria mi sembra che occupi il mezzo fra le affezioni interessate e le disinteressate.

Per mezzo di queste sette tendenze primitive l'intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente ed abituali.

Ma l'intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva; i sentimenti appartengono alla prima, il giudizio ed il raziocinio appartengono alla seconda. Chiamiamo per brevità la facoltà meditativa *ragione*, ed esaminiamo l'influenza della ragione su la volontà.

§ 18. Tutto ciò, la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L'oggetto della volontà è dunque il bene, e non può essere che il bene.

(1) Quando però dopo aver molto veduto, pochi oggetti nuovi possono appagare il desiderio della curiosità, l'uomo specialmente di viva immaginazione supplisce a questa mancanza con piaceri intellettuali di altro genere, come sono quelli che nascono dal combinare insieme le molte idee acquistate, scoprirne de' nuovi rapporti, ecc.

Si dice che l'oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natura esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli vôti di senso. L'uomo non vuole che beni particolari; ma le volontà degli uomini son varie: malgrado nondimeno la varietà de' voleri umani, tutti questi convengono in ciò che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice: *l'oggetto della volontà è il bene generale*. Ciò vale o dire che, sebbene gli oggetti de' voleri degli uomini sieno varii, pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro che li vogliono sotto l'aspetto di bene, e gli uomini non possono volerli che sotto l'aspetto di bene.

Inoltre l'uomo è dotato di ragione; in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni, e si forma le idee del finito e dell'assoluto, o dell'infinito. Applicando all'idea generale del bene la nozione dell'infinito, la ragione gli mostra un *bene infinito*.

È un fatto che vi sono de'piaceri fisici seguiti da dolori fisici: è un altro fatto che l'uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri e dolori fisici, e giudicare che i secondi sono maggiori de' primi. Generalmente è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori dolori. Un uomo, che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute e la sua riputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal piacere sono di questo maggiori? Un uomo che dissipa nel giuoco, nelle tavole, e nelle dissolutezze le sue sostanze, e che cade in conseguenza ne' mali di un' estrema indigenza, può egli non conoscere che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo, che cedendo al momentaneo piacere della vendetta è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni, può egli mai non giudicare che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere se nel momento che egli soffre non sceglierebbe meglio di rinunciare a questi piaceri, se ritornassero, che di soffrire i dolori che l'opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso*, di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione, nel caso di cui parliamo, presenta all'uomo il piacere come un *male*.

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggiore piacere della sanità, fondamento anzi di tutti i piaceri! (1) e pure non conviene forse alcune

(1) Vi sono alcuni piaceri intellettuali indipendenti dalla sanità, come quelli che prova un ma-

volte comprarla coll'amarezza de' medicamenti, co' dolori della fame e della sete? Non è forse penoso il travaglio della meditazione? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente?

I piaceri di questa vita son momentanei; essi spariscono come le nuvole all'avvicinarsi della bella stagione.

Tutti questi paragoni somministrano l'idea del bene finito. Ma l'uomo ha l'idea dell'infinito, e combinando quest'idea con quella del bene si forma l'idea di un *bene infinito*.

La ragione si forma dunque l'idea di un bene esente da qualunque male che è immutabile ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe che il bene da lui scelto per sè stesso non fosse di breve durata, ma eterno ed immutabile; ogni uomo vorrebbe che questo bene fosse esente da qualunque male. L'idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male che lo accompagna, ed il timore di poterci il bene essere rapito. L'uomo desidera dunque: 1.° che il bene fosse esente da qualunque male; 2.° che il bene fosse eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile; esso è essenziale alla ragione; esso è il modello, su del quale noi misuriamo lo scopo e la natura d'ogni bene finito, il cui ideale esprime o rappresenta la perfezione suprema. La felicità, dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l'unione di tutti i beni segregati da tutti i mali: *secretis malis omnibus cumulata bonorum complectio*.

Questo ideale della felicità essenziale alla nostra ragione ha fatto ancora dire a' filosofi, che *l'uomo ha una tendenza invincibile verso il bene generale, o la felicità*. Ciò significa che l'uomo ha un'idea del *sommo bene*; ch'egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare; e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo; poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene per sè stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L'uomo ha dunque una tendenza invincibile all'infinito ed all'immutabile.

Io non esamino nel momento, se questo bene sommo, a cui l'uomo tende, sia reale; e molto meno esamino se l'uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire che l'uomo ha un'idea del sommo bene; che quest'idea deriva dalla sintesi della ragione, con la quale sintesi lo spirito applica all'idea generale del bene la forma dell'assoluto, cioè dell'infinito; finalmente che questo ideale della ragione è cercato, sebbene invano, nei beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un individuo pensato dalla sola ragione. L'immutabile, l'eterno, l'infinito, non è mica un oggetto d'esperienza; questo oggetto riguardato sotto l'aspetto di bene, costituisce l'*ideale del sommo bene*.

Questo bene sommo si riguarda come l'unione di tutti i beni possibili coll'esclusione di tutti i mali possibili, e perciò come un oggetto che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee*; il saggio degli stoici è un *ideale*, cioè un uomo, un individuo che non esiste se non che nel solo pensiero, ma che non è uniforme perfettamente coll'idea della sapienza e della virtù umana in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana stabilisce la realtà del sommo bene dell'uomo; ma di ciò appresso.

§ 19. Se l'uomo non può non voler esser felice; segue che il dolore, per sè stesso considerato, non può giammai esser l'oggetto della volontà; intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrarii: gli uomini amano di piangere nelle tragedie; il popolo corre ad essere spettatore degl'infelici che spirano su i patiboli; un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente ama nella solitudine l'afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell'uomo alla felicità. Le tragedie sono, sotto certi aspetti, piacevoli; esse presentano de' fatti grandi e straordinarii; esse soddisfano perciò la curiosità naturale degli uomini; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo: un terribile e spaventevole fatto è accaduto; tosto egli vi pregherà di narrarglielo; piangerete al racconto, direte voi; raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano. essa occupa giornalmente non solo gli uomini di studio, ma gli uomini volgari ancora; tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo, il mistero di quell'affare, qualunque egli sia, la cagione per cui coloro che tanto si affannano nel mondo si sono mossi, ecc. (1). Per la stessa

lato in udire il felice risultamento di qualche suo intrapresa, di qualche sua azione benefica. Il Nelson che primo di morire, gravemente ferito, udì che la vittoria era per i suoi, tra le angosce della sua agonia provò certo un vivo piacere. Lo stesso avvenne ad Epaminonda. La sanità non è il fondamento di tutti i piaceri fisici.

(1) Ecco come Cicerone esprime energicamente

ragione si corre a veder l'infelice a spirar l'anima su i patiboli.

Si possono addurre altre cagioni di piacere in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra, che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi interamente di vista.

In quel modo appunto che la storia dell'altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro, in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri (2), così questi spettacoli delle altrui sofferenze possono nell' attual nostra posizione destar piacere. Si può inoltre provare una moral compiacenza osservando un'eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto che desta la composizione poetica nella descrizione delle passioni e delle circostanze dell'azione che si rappresenta.

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal modo di rappresentare de' mimici; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro che procurano mezzi a conservare in sè la tristezza; dico che è nella natura di quest' affezione di attaccarsi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista di rappresentarselo sotto l'aspetto più piacevole, di esaminarne sino alle più piccole circostanze, di ritornare su di ciaschedun godimento particolare e d'arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. È lo stesso amore del piacere che li trattiene su l'oggetto che li rattrista. I fantasmi dell'oggetto amato son piacevoli; il dolore proviene dal giudizio dell'assenza dell' oggetto, e dall' impossibilità che questo ricomparisca; tali giudizii si associano, malgrado noi col fantasma piacevole dell'oggetto; questo fantasma richiama l'attenzione per concentrarvela; coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare, se in questo stato di solitudine e di tristezza, il piacere predomini sul dolore; basta, per la verità della dottrina che difendiamo, che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere, sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l'affligerci della loro perdita; l'esercizio di un tale dovere non lascierà di esserci piacevole; ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe degli illustri defunti; sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di egregii antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibili alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci che la vista della nostra afflizione abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa sia meccanica e necessaria, o pure accidentale; e nell' immaginarci il piacere della vendetta, se i mali ci vengono dai nostri simili.

§ 20. Il dolore non può dunque essere l'ultimo oggetto della volontà. L'uomo non può non voler esser felice. Siccome tutti i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l'ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa che una specie di sentimento piacevole, o un' idea piacevole della ragione; ed io chiamo qui per brevità sentimento piacevole non solo il sentimento propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole; ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l'oggetto desiderato.

La ragione si forma l'ideale della felicità, o l'idea del bene sommo, col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizii sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità; la ragione umana concepisce nell'ideale della felicità tutti i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa durata; la ragione riguarda come eterno l'ideale della felicità. I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timore della loro perdita; la ragione ci mostra l'ideale della felicità come immutabile.

Paragonando i beni fra di essi, la ragione giudica maggiore quello che ci produce maggior piacere nell'intensità, se la durata è uguale, e un piacere più durevole, se l'intensità è uguale.

questa importante verità: *Natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi: quod facillime apparet, cum vacui curis, etiam quid in cœlo fiat scire avemus (De Finib. lib. 2)*

(2) Perciò è assai pericoloso esporre certi fatti orribili, perchè, sebbene destino ribrezzo per la scelleraggine, fanno addormentare su i proprii vizii, e si va dicendo, adulando noi stessi: io non sono così malvagio, io in confronto di costoro sono uomo dabbene.

Ciò vale quanto dire che ella calcola la quantità del bene in ragione tanto dell'intensità, che della durata del piacere che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa che *i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta dell'intensità de' piaceri che essi producono, e della diretta de' tempi ne' quali questi piaceri durano.*

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri ed i dolori sotto la relazione di causalità, la ragione dice: 1.° *un piacere, il quale produce un maggior dolore, è un male;* 2.° *un piacere, il quale ci priva d'un maggior piacere, è un male;* 3.° *un dolore, il quale produce un maggior piacere, è un bene;* 4.° *un dolore, che ci priva di un maggior dolore, è un bene.* Nel determinare la relazione di quantità fra il piacere ed il dolore, la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luogo, cioè ella paragona il piacere col dolore riguardo alla loro intensità ed alla loro durata. Su queste quattro massime la ragione fonda il calcolo de' beni e de' mali, il quale ella presenta alla volontà.

Quando la ragione giudica che sia male un piacere, perchè cagione di maggior dolore, vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dell'intelletto, e la parte attiva, vale a dire fra i desiderii che prevengono il calcolo della ragione ed i risultamenti di questo. Lo stesso conflitto si trova quando la ragione riguarda come bene un dolore, perchè cagione di piacere maggiore.

Il conflitto dunque fra i desiderii indipendenti dal calcolo della ragione e le decisioni della ragione stessa, è un fatto incontrastabile della stessa coscienza.

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna? L'esperienza ci mostra che la ragione rimane spesso vinta, e che la nostra volontà obbedisce piuttosto a desideri indipendenti dalla ragione che alla ragione. Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà; spesso questa si determina in contraddizione col giudizio: la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risultamento è una percezione di un rapporto. Ora vi possono essere percezioni indifferenti, o percezioni piacevoli e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà. Quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono de' nuovi desiderii; se questi desiderii posteriori al calcolo della ragione sono in contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggiore desiderio; se questo maggiore desiderio sarà l'antecedente, la ragione rimane vinta; se sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo *appetito sensitivo*, e chiamo *appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque esser un semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, o ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l'appetito razionale da una parte e l'appetito sensitivo dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato, se l'appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vittoria apparterrà al primo; se sarà minore, apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà e fra due percezioni piacevoli opposte la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell'esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, che *il bene ed il maggior bene è ciò che determina la volontà.* Dopo una esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di conchiudere che il bene ed il maggior bene, sebbene giudicato e riconosciuto tale, non determina punto la volontà se non quando, venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende inquieti dell'esserne privi. Che un uomo sia convinto dell'utilità della virtù, sino a vedere che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di esser felice nell'altro, quanto il nutrimento è necessario al sostegno della nostra vita; intanto finchè questo uomo non avrà *fame e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcuna azione che lo porti alla ricerca di questo eccellente bene, di cui egli conosce l'utilità; ma qualche altra inquietudine che sente in sè stesso venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un'altra parte, che un uomo dedito al vino consideri che menando la vita che mena egli ruina la sua salute, dissipa i suoi beni, che perderà l'onore nel mondo ed andrà incontro a malattie, ed a cadere finalmente nell'indigenza, sino a non avere con che soddisfare questa passione di bere che tanto lo domina: intanto il ritornare dell'inquietudine che egli sente ad esser lontano da' suoi compagni di crapula, lo trascina alla bettola nelle ore in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute e de' suoi beni e forse ancora quella della felicità dell'altra vita, felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in sè stesso, poichè approva al contrario, che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, e del

vano cicalcccio di una truppa di dissoluti (1).

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l' esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poeta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor; io veggo il meglio ed al peggior mi appiglio.* Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini sono convinti che nulla vi sia da temere nelle tenebre, intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli, o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscono ancora per nuocerci a loro piacere. Egli ha associato all' idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associi a quella delle tenebre, e che non vi produca quella impressione di terrore che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni che gli oggetti fanno su lo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; l'uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento (2).

Alcuni filosofi osservando che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l' inutilità della religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono che se la religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce nondimeno molti: eglino fanno solamente il calcolo de' delitti che la religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli che impedisce, e che avrebbero luogo, se la religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca, se una dottrina è utile o perniciosa alla società si deve badare alla natura delle massime, e considerare i beni o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscano in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente, ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggior ostacolo nelle nostre inclinazioni e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera religione è l' amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degli increduli contro i salutari effetti della religione sono vani sofismi.

## CAPO III.

### Del bene e del male morale.

§ 21. Abbiamo veduto nel capitolo antecedente, che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro, a cui tutti i nostri desiderii spingono la volontà; e che eglino riguardano tutte le affezioni diffusive e disinteressate come modificazioni dell' amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutti i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderii possono condurci fuori di strada, e menarci, seguendoli, all'infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere che vi sono dei piaceri maggiori di altri piaceri, e piaceri ancora seguiti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguiti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderii non ci facciano traviare dalla strada che conduce alla felicità, ci è data la ragione, la quale, facendo il calcolo de' beni e de' mali, dirige la nostra volontà all' ultimo fine che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale dell' uomo. Questa legge è dunque *la retta ragion pratica, che dirige la nostra volontà al nostro ben essere, presentando alla stessa volontà le azioni che ci menano alla felicità, e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.*

*L' obbligazione attiva consiste nella connessione dei motivi coll' azione. L'obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felice.* I motivi che muovono

(1) Locke, *Essai*, etc., lib. II c. 21, § 31 e seguenti.

(2) E di qui si apprenda quando sia necessario che l' uomo tenga sempre viva l' idea de' suoi doveri, l'idea di Dio, di una ricompensa e di una pena eterna, e così faccia nascere un forte appetito razionale della virtù per non restar soccombente nel conflitto che nasce fra la ragione e l' appetito razionale e l'appetito sensitivo. Chi mai o di rado vi pensa, chi non vi medita come si conviene, per quanto sia certo di quelle verità, non ne avrà che una semplice notizia, e restando solo in conflitto colla nuda ragione e coll' appetito sensitivo, egli cederà alla passione anche più vergognosa. E poichè dipende dalla sua volontà rendere meno o più efficace la forza delle impressioni coll' attenzione, perciò non potrà addursi per iscusa che la volontà, determinandosi per il bene che fa una più forte impressione, non è stata libera nella scelta.

la volontà, sono l'allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere; vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè va ne ha una fra l'effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costanto, e ci menano al dolore; sono dunque i mezzi della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l'effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni consiste, secondo Wolfio, l'*obbligazione attiva*. Una siffatta connessione conosciuta dall'intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l'autore citato, l'*obbligazione passiva*. Dire, per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenare gl'impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire questi impeti, ed il nostro mal essere una connessione necessaria; ed il dire che siam obbligati a perdonare il nemico, è lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo, e non altrimenti; ed in questa necessità morale di agire in questo modo per esser felice consiste l'*obbligazione morale passiva*. Seguiamo: dire che siam obbligati a perdonare il nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere*, è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per il nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell'interesse personale, le nozioni di *legge morale*, di *obbligazione morale*, di *dovere*. La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie d'azioni, alla quale specie può ridursi l'azione particolare che l'uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni, riguarda le azioni come tendenti alla felicità od alla infelicità nostra. Così la legge: *perdono il nemico*, enuncia: *il perdono del nemico è necessario per evitare i mali a cui ci andrebbe incontro non perdonandolo.*

Ma quali son mai in questa stessa morale le nozioni della *virtù* e del *dritto*? La virtù è *l'abito di fare il ben essere*, e la virtù relativa agli uomini è *l'abito di fare il nostro ben essere per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere; esso dee esser voluto non per sè stesso, ciò sarebbe impossibile, ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse, dicono i filosofi do' quali esponiamo la dottrina morale, è legato alle relazioni che abbiamo co' nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di officii da cui refluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d'uopo renderci per nostro interesse amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate il vostro nemico, questi avrà sempre maggior motivo di odiarvi, e di farvi del male; perdonando, gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi; così il vostro interesse vi detta le leggi: *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate i vostri nemici.* Tutti gli oggetti che ci circondano, debbono amarsi come istrumenti, o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l'altra nel calcolo dei beni e de' mali. Un bene minore debbe preporsi al più grande, e debbesi trascurare un bene al confronto di un male maggiore che ci venga minacciato dal conseguimento del bene: fa d'uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri, e in mancanza di mezzi, diminuire i desiderii. Ecco l'interesse personale ragionato che serve di regola alla condotta degli uomini.

*Il diritto è la facoltà morale di agire e di non agire*: ciò vale quanto dire che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale, e perciò il *diritto* di fare quelle azioni a far le quali siamo obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita e la sanità del corpo, segue che abbiamo il diritto di vivere e di viver sani. Similmente abbiamo il diritto a tutte quelle cose, senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri, segue che abbiamo il diritto di mangiar cibi salubri per conservarci; e perciò abbiamo ancora il diritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri e destinarli al nostro uso solamento.

Ecco, concludono questi filosofi, come l'interesse personale ragionato ci somministra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di dritto.

§ 22. Per darvi le vere nozioni del *dovere* e della *virtù* è utile di farvi ben conoscere questa morale dell'interesse personale. Io ve la pre-

accennerò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi scrittori di moral filosofia, Wolfio ed Elvezio. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento e la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l'immagine dipinta dell'uva che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l'idea distinta del prototipo, cioè dell'uva reale. Ora è un fatto che tali immagini simili all'originale destano del piacere, e che esse lo destano appunto per questa similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo che avete più volte veduto, la vista di custui vi sarà indifferente: ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso, se tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile, vi desterà del *tedio*. Il tedio può in conseguenza in opposizione al piacere definirsi: il sentimento o la cognizione intuitiva dell'imperfezione: l'imperfezione poi, in opposizione alla perfezione, consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebbriato di piacere per la ragione che costui riguarda questi libri come mezzi che concorrono, tutti per l'aquisto della scienza. Ma lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere che un incendio ha distrutto la sua libreria; egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio come una cosa opposta all'acquisto della scienza cui egli tende.

Il piacere, conchiude da simili esempli Wolfio, è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione; il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento, o in una cognizione intuitiva, il primo della perfezione, il secondo dell'imperfezione, perchè il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole e dispiacevole, in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire che si fa della percezione totale l'analisi. Il piacere in conseguenza ed il tedio traggono la lor origine, dalla percezione confusa della perfezione il primo; dalla percezione confusa dell'imperfezione il secondo.

Questa nozione wolfiana del piacere e del tedio è generale: ella in conseguenza è ancora applicabile a' piaceri e a' dolori de' sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e facile: ecco come Wolfio l'esegue.

Il *dolore* de' sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; il quale scioglimento o si fa attualmente, o pure, per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore, se non perchè rompono le parti del corpo, e sciolgono la continuità di esse parti? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità che in queste parti si trova? Tutto quello adunque che scioglie la continuità delle parti del corpo, o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico; e nello scioglimento di questa continuità, o nella disposizione ad essa, consiste ogni dolore de' sensi.

Da un'altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo, ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell'organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano, e perciò alla perfezione di questo; e perciò rende imperfetta l'organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia wolfiana l'anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo: ella ha dunque nello stato di dolore una percezione confusa dell'imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de' sensi.

Riguardo poi ai piaceri fisici, Wolfio ragiona così: noi possiamo essere indotti dalla natura a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato; in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli: il piacere de' sensi consiste dunque ancora nella percezione confusa della perfezione. I bambini, essendo affetti da' sentimenti della fame e della sete, succiando il latte, sperimentano che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che, queste tolte, si truovano bene nel corpo: da ciò nasce l'idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte in modo che si assuefanno per mezzo di nozioni confuse a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce; ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole. Quando poi divenuti al quanto grandicelli mangiano de' dolci, conscii della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò del piacere: che se col continuo mangiare de' dolci alimentano il pregiudizio che le

cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti sperimentano nel mangiar cibi dolci lo stesso piacere che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell' infanzia si toglie, i bambini, di cui parliamo, non percepiscono più, divenuti adulti, tanto piacere nel mangiare i cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per sè stesse, ma lo sono per l' associazione dell' idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha in conseguenza alcun piacere, il quale non consista nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione, come non vi ha alcun tedio, il quale non consista nella cognizione intuitiva dell' imperfezione.

Tutti i filosofi convengono che la percezione della perfezione è un piacere, o quella dell' imperfezione un dispiacere, o, come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo che ogni piacere consista nella percezione della perfezione, ed ogni displacere nella percezione dell' imperfezione; e molti negano che la definizione wolfiana possa applicarsi a' piaceri ed a' dolori fisici. Esamineremo ciò appresso; intanto seguiamo ad esporre il sistema wolfiano.

§. 13. Le associazioni di cui abbiamo parlato ci dànno, secondo la dottrina che esponiamo, la distinzione della perfezione in *vero* ed *apparente*.

Se coll' idea di un medicamento si associa la nozione confusa d' imperfezione, in modo che la sensazione da esso prodotta, riferendosi all' imperfezione del proprio corpo, riesca dispiacevole, l' imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo cibo sarà *apparente*, non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all' imperfezione, o questa sarà *vera*, come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque vera o apparente: è vera, quando realmente compete alla cosa; è apparente, quando non le compete e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è in conseguenza o vero o apparente. Il bene è vero, quando la perfezione risultante è vera; è apparente quando la perfezione risultante è apparente. Il male è vero quando l' imperfezione risultante è vera; è apparente quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come un bene prezioso; intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità, debilita le forze della mente, rende l' uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso, che l' ubbriaco riguarda come un bene, non è che un bene apparente ed un male vero, perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo o le facoltà dell' anima; le prime tendono alla conservazione della vita e della sanità, e le altre alla conoscenza del vero ad al conseguimento di una stabile felicità risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio e della meditazione si offre all' uomo ozioso come un male, perchè lo priva de' piaceri de' sensi, e gli fa soffrire la pena del travaglio; ma esso è un vero bene, perchè perfeziona lo stato dell' anima coll' acquisto di utili conoscenze; perciò produce un piacere puro che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue che la dilettazione sensuale ed il dolore non sono indizii sufficienti a distinguere i veri beni od i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere ai sensi è un bene vero*, è un principio falso, essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti, non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme, se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso, mentre questo oggetto non è un bene, perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso: poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi, e nulla di meno da riporsi nella classe dei veri beni, perchè rendono perfetto il nostro stato: così un medicamento disgustoso non lascierebbe di essere un bene, se conferisse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male, perchè dispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a' sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema wolfiano, il principio che de-

termina le buone e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone* che perfezionano il nostro stato; quelle poi son *male* che lo readono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare che la perfezione percepita sia una vera perfezione, il piacere risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare in tedio; poichè le cognizioni certe sono costonti, ed è sempre vero che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce uno vera imperfezione, e si può dimostrare che l'imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cogoizioni certe sono costanti, e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente, e l'avere ritrovata la verità coll'uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appresa dagli oltri; il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverta da sè stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello che risulta doll'aver conosciuta la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo, considerando di avere passato i suoi bei giorni nell'ozio, nelle crapole, nelle gozzoviglie, e che da ciò ne sia risultato l'ignoranzo nelle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto do tedio, un tal tedio sarà costante, e non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§ 24. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. Ma quoli sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell' intera natura.

Alcune cose si eseguono ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre; quando le prime non sono male, si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll'aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: lo formazione de' solchi può dunque riguardarsi come l'uso dell'aratro. L'*uso* è dunque la dipendenza dell' esistenza di una cosa non mala da un' altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in sè considerata non mala, si dirà essere l'uso della penna.

Quando poi la cosa, che per mezzo di un' altra si esegue, è mala, la cosa eseguita si chiamerà l'*abuso* di quella per cui si esegue. L'uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita, ecc.; l'*abuso* sarebbe l'uccisione ingiusta di un uomo. L'uso della zappa è il lavorare i terreni; l'abuso l'uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l'essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell' autore della cosa. poichè il fine è ciò per cui l'essere intelligente agisce: così se un uomo fa o la fare un coltello ad oggetto di servirsene alla tavola per tagliar le vivande, un tale uso sarà il fine del coltello. L'uso può estendersi al di là del fine dell' autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello per cui l'autore l'ha fatto; per esempio, per tagliore de' legni, per difendersi in caso di esser assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui che ha formato o fatto formare il coltello, non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile che l'esperienza ci manifesta. Così l'uso degli occhi è la *visione*. Questa di fatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in sè non mala, si dice benissimo che l'uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l'uso delle orecchie è il *suono*, l'uso delle narici l'*odore*, l'uso del gusto il *sapore*, ecc. (1).

L'Autore Supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera; quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create; se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali, Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste*. Dal sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole, ecc.; Iddio dunque può ben dirsi che ha creato il sole per spargere su la terra il calore e la luce, e per produrvi le nubi, ecc., poichè egli vuole il sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose che non seguono necessariamente dalle cose noturali, essendo vero che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose, non può ne-

(1) Direi più esattamente: l'uso delle orecchie è l'*udire*, l'uso delle narici l'*odorare*, l'uso del gusto il *gustare* o *assaporare*.

garsi che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L'uomo può servirsi del ferro per l'agricoltura e per le arti meccaniche: si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per lo proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche e dei vascelli per estendere e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un altro. Ora Dio avendo creato il legno e gli altri materiali, e l'uomo colla potenza di servirsi di tali materiali per questa costruzione e di questi vascelli e di queste barche per estendere il commercio e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi che uno de' fini di Dio nella creazione del legno e degli altri materiali di un vascello sia quello di somministrare all'uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un altro (1).

Da tutto ciò segue che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio nella formazione dell'uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi; altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarii alla vita; tali sono per esempio il cuore ed i polmoni; l'uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarii; così l'uso dei piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare, ecc.; quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all'anima certe sensazioni. Le parti dunque del nostro corpo hanno i loro usi; esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell'anima.

Le potenze dell'anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi; la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito; l'immaginazione per riprodurci in assenza degli oggetti i sentimenti avuti; e generalmente tutte le facoltà dell'anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene.

L'uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere o per gli stessi fini delle azioni naturali o per fini diversi. Così l'uomo può per esempio, mangiare per nutrirsi, o mangiare per lo solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l'azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali; nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale. Similmente l'uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l'uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L'ubbriaco beve del vino, e si serve di questo contro il fine della natura: egli se ne serve, non per conservare, ma per distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s'immerge in nefande libidini contrarie al fine della natura. Similmente un uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnar la verità agli uomini, ma per essere l'apostolo dell'errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

*L'uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini delle naturali, o per fini diversi.*

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l'uomo dunque determina le sue azioni libere per gli stessi fini delle naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere e le cose naturali: quando le determina per fini diversi, vi ha un dissenso fra le sue azioni libere e le cose naturali. Nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell'uomo; nel secondo caso le azioni libere tendono all'imperfezione dello stato stesso; nel primo caso le azioni sono *buone*, nel secondo sono *male*.

Questa *bontà* e *malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura delle cose, si chiama *bontà intrinseca* e *malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca ed una malizia intrinseca.

A formare un'azione libera esterna è necessario il concorso dell'intelletto, della volontà e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell'intelletto che della volontà e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona, in tal caso l'azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell'intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell'azione, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell'azione medesima; dalla parte della volontà si richiede che ella voglia l'azione buona, e che non voglia l'azione mala: inoltre si richiede che

(1) Si osservi però che se di queste cose naturali ci serviamo per fini dannosi e contrarii alla legge eterna, come sarebbe per uccidere ingiustamente, ecc., non può dirsi che Dio creò questi oggetti perchè l'uomo a ciò se ne servisse.

voglia l'azione buona per la bontà intrinseca dell'azione, non già per ragioni che convengono ancora a' beni apparenti; che non voglia l'azione mala per la malizia intrinseca dell' azione, non già per ragioni che convengono pure a' mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice si richiede che i moti tutti necessorii all' azione esterna si producano prontamente. Per giudicare (mi servo di questo esempio) se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d'uopo che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di quest'azione; poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio relativo alla sua bontà o malizia potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bisogno di nutrimento, se il cibo che mangiate è salubre, se finalmente lo mangiate per il solo fine della nutrizione, la nozione dell' azione che comprende tutte queste determinazioni è sufficientemente determinata: perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: il mangiare un cibo salubre, quando il corpo ha bisogno di nutrimento, per il fine della conservazione del corpo, è un'azione buona; or tale è l'azione che io ho in veduta; quest'azione è dunque buona. Ma se aveste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come un *mangiare*, non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell'azione, poichè il mangiare in certe circostanze e con alcune determinazioni è un'azione buona; in altre circostanze e con altre determinazioni è un'azione mala.

Se dunque dite: *l'azione di mangiare che ho in veduta è buona*, il vostro giudizio sarà falso; se egualmente dite: *l'azione di mangiare che ho in veduta è mala*, il vostro giudizio è anche falso, poichè quest'azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L'azione non è tale se non quando è sufficientemente determinata.

§ 25. Secondo il sistema wolfiano dunque il principio che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male è la seguente proposizione: *fa quelle cose le quali rendono più perfetto il tuo stato; lascia di fare quelle cose le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione; la proposizione enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose le quali ti producono un piacere costante; lascia di fare quelle cose che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni; la proposizione in primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa quelle cose che ti rendono felice; lascia di fare quelle cose che ti rendono infelice* (1).

La proprio felicità, senza far tanto giro di parole, è dunque in questo sistema: *il principio conoscitivo della morale.* Un tal principio si dice *conoscitivo*, poichè per mezzo di esso si possono conoscere e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male do evitarsi.

La virtù consistendo nell'abito di fare le azioni buone, ed evitare le azioni male, essa consiste nell' abito di fare tutto ciò che ci rende felici, e di evitare tutto ciò che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a sè stessa.*

Ma vediamo come, secondo i wolfiani, dall'esposto principio si deducono tutti i doveri dell' uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti: noi abbiamo de' doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo; abbiamo dunque de'doveri che si riferiscono all'anima e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell' anima alcune appartengono alla facoltà di conoscere chiamata intelletto, altre appartengono alla facoltà di volere chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enunceranno tutti i nostri doveri verso l'anima nostra: *perfeziona per quanto ti è possibile il tuo intelletto. Perfeziona per quanto ti è possibile la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente che tutte e due queste proposizioni sono comprese, e si deducono dal principio generale che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi, riguardo al corpo, si contengono nelle seguenti proposizioni: *Conserva la vita del tuo corpo e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire per quanto è possibile i moti che la volontà comanda.*

È evidente che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne' beni esterni, come sono le ricchezze, cioè i poderi, gli animali ed il rappresentante generale di questi beni esterni, il danaro. Appartiene

(1) A tutto rigore dovrebbe dirsi, mi pare: *fa quelle cose che ti renderanno felice, lascia di far quelle cose che ti renderanno infelice*: poichè la felicità vera non può trovarsi interna; ed anzi il rinunziare allo felicità apparente è penoso il più delle volte. Così non potrà dedursi, come fa l'autore in seguito: la virtù è *premio a sè stessa.*

ancora al nostro stato esterno la buona opinione che gli altri hanno di noi stessi, chiamata *onore*, il principio che ci comanda la nostra felicità ci comanda ancora di perfezionare il nostro stato esterno. È ciò evidente.

L'uomo non può isolatamente perfezionare sè stesso; egli ha bisogno dell'ajuto de' suoi simili. Lo stato brutale di coloro che si son trovati dispersi ne' boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi, dimostra questa verità. È necessario in conseguenza che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente co' reciproci ajuti non solo il proprio, ma eziandio l'altrui stato: necessario che congiungano le loro forze, e che ne dirigano l'uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato, e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini, ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri; per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionar sè stesso discende quella di perfezionare gli altri: da questo discendono tutti i doveri verso de' nostri simili.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s' intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi o non farsi. Se l'obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale* o *legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura; poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar sè stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione ed il piacere costante una connessione necessaria, perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell' uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l' autore supremo dell' uomo e delle cose tutte; egli è dunque l'autore di questa obbligazione naturale e della legge di natura. La legge di natura è perciò una *legge divina*; e la volontà di Dio si è che noi fossimo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L' uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar sè stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli stessi fini delle cose naturali; egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L' uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini; egli dee riguardare Dio come legislatore e sommo sovrano degli uomini: egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola wolfiana, i doveri tutti che noi abbiamo con Dio.

L'ateo, sebbene non possa negare la bontà e la malizia intrinseca delle azioni, pure, non conoscendo Dio, non ammette in tutta la sua estensione o perfezione la legge di natura.

Tale è il sistema wolfiano su la morale.

§ 26. Il sistema dell' interesse personale, o dell' amor proprio, fu in tutta la sua deformità presentato ne' libri di Elvezio. Questo filosofo concentrò tutte le facoltà intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse in un modo *rigoroso* tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l' attività dell' anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall' universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti, il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vôto di senso, l' uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere e del dolore, colla quale il sasso dalla forza di gravità è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, segue che l' uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli dei sensi. Segue ancora che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell'amore del piacere de' sensi: e che la virtù non può, e non dee avere altra base se non che il piacere dei sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice, la *fisica sensibilità*.

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l' unico motore dell' uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piacere e di dolore. L'una consiste ne' piaceri e ne' dolori fisici attuali; l' altra ne' piaceri e ne' dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame: io provo un dolore attuale. Prevedo che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte, quanto questo dolore dee essere più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri e tutti i dolori riputati *in-*

teriori sono tante sensazioni fisiche, e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori* ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa se non che la previdenza dei dolori fisici, a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l'effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l'azione disonesta che gli è utile. L'esperienza c'insegna che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale un'azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici. Se il disonore e il disprezzo degli uomini ci è insopportabile, ciò avviene perchè esso ci presagisce delle disgrazie; ciò avviene perchè il disonorato è in parte privato de' vantaggi legati alla riunione degli uomini in società; ciò avviene perchè il disprezzo annuncia poca premura dalla loro parte ad obbligarci: ciò avviene perchè ci presenta l'avvenire come vôto di piaceri fisici e pieno di dolori fisici.

L'uomo, prosegue Elvezio, è sensibile al piacere ed al dolore fisico: egli fugge in conseguenza il secondo e cerca l'altro, ed a questa fuga e ricerca costante si dà il nome di *amore di sè*. Questo sentimento è l'effetto immediato della sensibilità fisica; e per conseguenza comune a tutti ed inseparabile dall'uomo. Noi gli dobbiamo tutti i nostri desiderii, tutte le nostre passioni; queste non possono essere in noi se non che l'applicazione del sentimento dell'amore di sè al tale o tale oggetto. A questo sentimento diversamente modificato, secondo l'educazione che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni o dei caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato filosofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico, per rapporto a' secoli ed ai popoli diversi, finalmente per rapporto all'universo, cioè riguardo agli uomini come uomini; perciò per conoscere il sistema elveziano su la morale fa d'uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse, dice il nostro Autore, una probità per rapporto all'universo, essa non sarebbe se non che l'abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni: ora non vi ha alcuna azione che possa immediatamente influire su la felicità di tutti i popoli. L'azione più generosa per il benefizio dell'esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello che una pietra gettata nell'oceano produce su i mari (1). Non vi ha dunque alcuna probità pratica per rapporto all'universo. A riguardo della probità d'intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante ed abituale della felicità degli uomini, e per conseguenza al voto semplice e vago della felicità universale, io dico che una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto, così continua l'Autore citato, se l'opposizione degli interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua; se le paci concluse fra gli Stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo che dopo un lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi e cominciare l'attacco, se gli Stati non possono estendere le loro conquiste ed il loro commercio che a spese de'loro vicini; finalmente se la felicità e l'ingradimento di un popolo è quasi sempre legato all'infelicità ed all'indebolimento di un altro, è evidente, conchiude Elvezio, che la passione del patriotismo, passione tanto stimabile in un cittadino, è, come lo prova l'esempio dei Greci e dei Romani, assolutamente esclusiva dell'amore universale. Egli bisognerebbe, per rendere reale questa specie di probità, che le nazioni per mezzo di leggi e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse, come le famiglie che compongono uno Stato; che l'interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più generale; o che finalmente l'amor della patria, estinguendosi ne' cuori, vi accendesse il fuoco dell'amore universale: ora una tal supposizione non ha avuto nè avrà realtà. Si dee dunque conchiudere che non può esistere una probità universale, nè praticamente, nè nell'intenzione.

L'esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l'esistenza del *bene morale*, e perciò eziandio l'esistenza del *male morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno Stato politico ed un altro Stato politico: ella nega qualunque dovere universale ed assoluto di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge impressa nell'anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabile che ci comanda di *non offendere alcuno e di fare agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

(1) In tutta questo nauseante farraggine di assurdi e di sofismi, si osservi quanto anche a primo aspetto saltino agli occhi gli errori sulle cose più ovvie. Come mai può dirsi anche da Elvezio che l'esempio di un'azione virtuosa nulla influisce nella massa degli uomini? Bisogna, per asserire un simile paradosso, ignorare affatto la storia, e che l'uomo è portato naturalmente all'imitazione.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto ne' suoi libri della virtù: che cosa mai egli intende con questo vocabolo? La virtù, egli dice, consiste nell'abitudine delle azioni utili al pubblico; il pubblico è per lui la società politica di cui l'individuo è membro. Egli sembra così di ammetter la virtù del cittadino, e di negare quella dell'uomo. Vi può essere un cittadino virtuoso ma non mai l'uomo virtuoso. L'uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l'opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l'interesse personale dell'individuo coll'interesse generale del pubblico in modo tale che l'individuo non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi ed evitare le pene fisiche senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi; ma dove l'interesse pubblico è disgiunto dall'interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque ed il vizio sono l'effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un altro; possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo e viziose in un altro. Gettate gli occhi su la China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita e della morte su i loro figliuoli, e vedrete che le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti. Or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini e la fecondità delle terre cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancora all'universo, si concepisce che in un istante di carestia, e per prevenire un' infinità di omicidii e di disgrazie inutili, la nazione chinese ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero, e perciò come virtuose: laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore e come delitti detestabili. Un legislatore ha egli bisogno di dare delle leggi ad un popolo? L'impostura, con cui si fa credere come un inviato della Divinità, essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un'azione virtuosa; ma se dopo bisognerà fare qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l'impostura su l'origine divina di una tale legislazione diverrà un' azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elveziano su la morale.

§ 27. I due sistemi che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiano delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere o nella felicità, sia qualunque l'origine di questa (1), l'unico principio motore e regolatore delle azioni umane. Tanto nell'uno, quanto nell'altro, la legge primitiva e fondamentale dell'uomo è: *sii felice: fa ciò che ti rende felice; evita ciò che produce la tua infelicità* (2).

Le differenze fra questi due sistemi sono: 1.° nel sistema wolfiano si ammette l'esistenza delle azioni libere; questa si nega da Elvezio; 2.° nel sistema wolfiano si ammette la bontà e la malizia intrinseca, e perciò immutabile di alcune azioni; questa si nega da Elvezio; 3.° nel sistema wolfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause e gli effetti, e dee perciò essere la legislatrice dell'uomo; nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri ed altri dolori se non che i *fisici*; e la sola fisica sensibilità è la sorgente della felicità e della virtù. Inoltre nel sistema wolfiano hanno luogo i doveri verso Dio, che non entrano affatto nell'epicureismo di Elvezio.

Da ciò segue che sussiste nel sistema wolfiano la legge morale, immutabile, universale dell'uomo; ma non sussiste una tal legge nel sistema elveziano, in cui non vi ha nè bene nè male *morale*.

Kant ha creduto che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un distruggere la virtù il riguardarla come il mezzo per essere felice (3). Ecco in breve il sistema di questo grande uomo.

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l'uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte che si disputano l'impero della sua volontà. L'una spinge l'uomo verso il *benessere*, l'altra lo spinge verso il *bene*. L'una gli dice: *sii felice*; l'altra: *sii virtuoso* (4). Egli

(1) Aggiungerei anche la *natura di questa*.

(2) Vedi la nota al § 26.

(3) Se si dee riguardare come mezzo di esser felice, dato che fosse possibile, qui in terra, il Kant ha ragione; ma trattandosi di una felicità completa nella vita futura mi sembra, come dirò meglio in seguito, che ragioni benissimo il Wolf.

(4) In altri termini potrebbe dirsi che queste tendenze spingono l'uomo alla *felicità presente*, o alla *felicità futura nell' altra vita*, cioè o all'*apparente* o alla *vera*. In questa differenza di espressioni sta forse la massima discrepanza del sistema wolfiano e kantiano; e basti questo cenno per non fare noiose osservazioni ad ogni parola nel seguito del ragionamento dell' A.

non può giungere a soffocare interamente nè l'una, nè l'altra di queste due voci interiori che a lui parlano dal fondo del suo essere; egli di rado in questa vita può metterle di accordo.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi e se lo puoi:* tu vi tendi da te stesso; è questo un bisogno della natura; io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la bevanda quando avrai sete.* L'uffizio della legge morale non è d'incoraggiare un bisogno, ma di regolarlo; ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui; quando avrai sete non beverai il vino degli altri.* Raccomandare il correre dietro della felicità e cercare di conseguirla è fuori degli attributi della ragion pratica. Così quando l'uomo l'ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè blasimo per la *felicità* in sè stessa. La coscienza si tace, la stima ed il disprezzo morale non si legano mica all'abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il benessere dell'uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de' mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto, fa il bene:* ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina, ella prescrive senza restrizione, senza eccezione; ella non dice più: *se tu vuoi, se tu puoi;* ma dice: *è necessario, tu devi;* e, ministri della sua potenza, la stima ed il disprezzo, vegliano all'esecuzione della legge. L'uomo intanto resta libero. La legge è precisa, ma non lo costringe. *È necessario,* ella dice, sotto la pena del disprezzo; *tu devi,* sotto la pena di arrossire a' tuoi proprii occhi, ma tu sei libero. Se il pendio al tuo *benessere* ti piace maggiormente di seguire, nulla può impedirti di farlo. Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere o di pena ti dice: *tu non devi giammai ricercar il tuo benessere a spese della giustizia e del bene.*

La stessa voce interiore, pronunciando su la proposizione inversa, dice: *tu devi fare ciò che è giusto e buono, eziandio a spese del tuo benessere e della tua felicità.*

La libertà dell'uomo consiste nella potenza piena e spontanea di determinarsi fra questi due principii contrarii di agire e di volere come uomo *sensuale*, di agire e di volere come uomo *ragionevole.*

Per farvi ben intendere il sistema kantiano su la morale, ricorro agli esempi. Wolfio riponendo nel conseguimento della felicità il principio conoscitivo de' doveri dell'uomo, insegna in conseguenza che *l'uomo è naturalmente obbligato a costruirsi de' belli palagi* (1): e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire, qualora ne ha i mezzi. Niente affatto, dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno; la legge morale non impedisce la connessione di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto, non esiste *dovere*, poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione pratica: *non uccidere alcuno.* Qui si comanda assolutamente; qui dunque vi è *dovere.* Il principio perciò: *sii felice*, esprime una tendenza, e può esprimersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi.* Il principio: *sii giusto*, esprime una legge, una necessità di fare; esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco ed essendo armato, m'incontro in un uomo che conosco di avere del danaro, ed io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me come un mezzo di esser felice, e l'uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere del danaro. Se seguissi la tendenza al mio *benessere*, l'uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere, *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo preferendo il dovere, farò un' azione virtuosa. L'utile, il mio benessere non va dunque qui d'accordo col principio del dovere. I due principii motori dell'uomo, cioè quello della felicità e quello del dovere, sono due principii distinti, e spesso opposti l'uno all'altro. Un amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro, raccomandandomi di darlo al suo figlio: niuno sa tal deposito, ed io posso impunemente ritenere per me il danaro; io sono nell'indigenza; il ritenere tal danaro mi offre la prospettiva di una vita comoda e felice; qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere (2).

Se l'uomo non avesse che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero: le sue volontà e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause e di effetti necessarii (3). Ma

(1) Parmi che sarebbe libero anche in questo caso perchè potrebbe scerre tra i vari atti sensuali.

(2) Dal sistema di Wolf non viene legittima la conseguenza che l'uomo sia naturalmente obbligato a costruirsi di bei palagi, perchè l'uomo è obbligato a procurar la felicità sua reale, e non l'apparente.

(3) Questi esempi servono per mostrar l'errore della filosofia di Elvezio, non già che il sistema di

l'uomo ha nell'essenza stessa della sua ragione alcune regole che non fanno che una cosa con essa, regole assolute che non soffrono eccezioni, ed intanto che queste regole si pongono e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto* e del bene è *a priori* e puro sì fando de' nostri cuori (1).

Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un' azione grande e generosa, un sacrifizio eroico prova la libertà dell'uomo, il quale ha potuto sottrarsi all' interesse ed all'amor di sè. Un delitto atroce la prova pure, avendo l uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando o del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano, come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l' uomo facendo il bene non fosse libero di fare il male, egli non sarebbe mica *buono* ed un essere capace di moralità.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del *giusto* e del *bene*, il quale principio comanda ed impone e dà limiti al principio interessato del proprio benessere o dell'amor di sè. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso di ricercare il proprio utile violando il dovere: è permesso al contrario, è degno di ammirazione di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell' interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso essere subordinato all' interesse personale; ma questo dee essere sempre subordinato al primo.

§ 28. Io convengo col filosofo di Königsberg che vi sono nell'uomo due principii determinanti della nostra volontà, il *piacere* ed il *dovere*, o la felicità ed il dovere. Io convengo che il dovere determina per sè stesso indipendentemente dal piacere, e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi. Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina, ed a difenderla dai sofismi dell' egoismo (1).

Wolf porti a queste conseguenze, perchè si tratta sempre di beni apparenti, e di felicità apparente.

(1) E cosa è questo tipo *a priori*? un' idea innata? Esporrò in altra nota ciò che ne penso; ma fin d'ora dico che per me qui comincia un non so che di *nebuloso* che forse per un mio particolar pregiudizio non si rischiarerà mai; ed in questo mi protesto affatto contrario all'idee innate, finchè da qualche raziocinio decisivo non resti pienamente convinto.

(1) Mi sembra che siamo sempre nell' istesso equivoco, confondendo la felicità sensuale o apparente, colla vera, reale, costante e solo degna dell' uomo.

Ma in primo luogo cerchiamo: *vi ha egli un bene morale ed un male morale?* Vale a dire, vi ha egli per colui che agisce un bene distinto dal piacere fisico, ed un male distinto dal fisico dolore? Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio e dei suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali? Coloro che la negano, dice Hume, possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede. In effetto non possiamo persuaderci che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà che tutte le azioni meritano egualmente l'amore e la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l'insensibilità di un uomo, egli non lascerà di esser sovente toccato dalle immagini del giusto e dell'ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizii, egli non potrà non vedere che gli altri sono suscettibili della stessa impressione; così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere è di abbandonarlo a sè stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere che la noia basterà alla fine per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovente gli uomini chiudono gli occhi per non veder la luce; troppo sovente essi lasciano di rientrare in sè stessi e di consultare la propria coscienza che è la pietra fondamentale, su di cui dee innalzarsi l' intero edifizio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere che tutti gli uomini giudicano degne di lode e di premio; e vi sono azioni libere che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura; poichè tutta la *moralità* delle nostre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini, o, per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giudizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà, chi mai non loderà e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? « Se « nulla v'ha di morale, » dice l'eloquente scrittor di Ginevra, « nel cuore dell' uomo, d' onde « gli vengono quei trasporti di ammirazione « per le azioni eroiche, quei rapimenti di amore « per le grandi anime? Questo entusiasmo della « virtù qual rapporto ha egli col nostro inte« resse privato? Qualunque sia il numero de' « malvagi su la terra, vi sono poche anime ca« daveriche divenute, insensibili all' infuori del « loro interesse, a tutto ciò che è giusto e buo« no. L' iniquità non piace che tanto quanto se « ne profitta; in tutto il resto si vuole che

« l' innocente sia protetto. Si vede in una strada « qualche atto di violenza e d' ingiustizia; al- « l' istante un movimento di collera e d' indi- « gnazione s' innalza dal fondo del cuore, e ci « porta a prendere la difesa dell' oppresso. Al « contrario se qualche atto di clemenza o di « generosità colpisce i nostri occhi, quale am- « mirazione, quale amore egli c' ispira! Chi « è mai che non dica a sè stesso: io vorrei « aver fatto altrettanto! Egli c' importa certa- « mente molto poco che un uomo sia stato mal- « vagio o giusto due mila anni addietro; ed « intanto siamo affetti dello stesso modo nella « storia antica, come se tutto fosse accaduto « ne' nostri giorni. Quale relazione hanno con « me i delitti di Catilina? Ho io forse paura « di esser sua vittima? Perchè dunque ho di « lui lo stesso orrore come se egli fosse mio « contemporaneo? *Noi non odiamo solamente « i malvagi, perchè eglino ci nuocono, ma per- « chè son malvagi. Non solamente noi vogliamo « esser felici, ma vogliamo eziandio l' altrui « felicità*, e quando questa nulla costa alla no- « stra, ella l' aumenta. Finalmente si ha, mal- « grado sè, pietà degl' infelici; si soffre quando « si è testimone del loro male. I più perversi « non saprebbero interamente perdere questo « pendio; sovente esso li mette in contrad- « dizione con sè stessi. Il ladro che spoglia i « passaggeri covre la nudità del povero; ed « il più feroce assassino sostiene un uomo che « sviene. Si parla del grido de' rimorsi che « punisce in segreto i delitti nascosti, e li mette « sì sovente in evidenza. Oimè! chi di noi non « intese giammai questa importuna voce? Si « parla per esperienza, e si vorrebbe sommer- « gere questo sentimento tirannico che ci dà « tanto tormento. Ubbidiamo alla natura, co- « nosceremo con qual dolcezza ella regna, e « qual piacere si prova dopo di averla ascoltata « nel rendersi una buona testimonianza di sè « stesso. Il malvagio teme e fugge sè stesso; « egli si diverte gettandosi fuor di sè stesso, « egli gira attorno di sè gli occhi inquieti e « cerca un oggetto che lo lusinghi; senza la « satira amara, senza la burla insultante egli « sarebbe sempre triste; il riso burlesco è il « solo suo piacere. Al contrario la serenità del « giusto è interiore, il suo riso non viene da « malignità, ma da gioia; egli ne porta la sor- « gente in sè stesso, egli è gaio tanto solo che « in mezzo di una società di uomini: non tira « la sua contentezza da coloro che l' avvicina- « no, egli la comunica loro.

« Gettate gli occhi su tutte le nazioni del « mondo, percorrete tutte le istorie. Fra tanti « culti inumani e bizzarri, fra questa prodi- « giosa diversità di costumi e di caratteri tro- « verete dappertutto le stesse idee di giustizia « e di onestà, dappertutto gli stessi principii « di morale, dappertutto le stesse nozioni del « bene e del male. L' antico paganesimo ha « partorito degli Dei abbominevoli che si sa- « rebbero su questa terra puniti come scelle- « rati, e che non offrivano per quadro della « felicità suprema se non che delitti da com- « mettersi, e passioni da contentarsi. Ma il vi- « zio armato di un' autorità sacra discendeva « invano dal soggiorno eterno; l' istinto mo- « rale lo rispingeva dal cuore degli uomini. « Celebrando le dissolutezze di Giove, si ammi- « mirava la continenza di Senocrate; la casta « Lucrezia adorava l' impudica Venere, l'intre- « pido romano sacrificava alla paura; egli invo- « cava il Dio che mutilò il proprio padre, e mo- « riva senza mormorare per la mano del suo: « le più spregevoli Divinità furono servite dai « più grandi uomini. La santa voce della natura « più forte di quella degli Dei si faceva rispet- « tare su la terra e sembrava rilegare nel cielo « il delitto coi colpevoli.

« *Vi è dunque nel fondo delle anime nostre « un principio innato di giustizia e di virtù, « sul quale, malgrado le nostre proprie massi- « me, noi giudichiamo le nostre azioni e quelle « degli altri come buone o come male, ed a « questo principio io do il nome di coscienza.* « Ma a questo vocabolo io odo elevarsi da tutte « le parti il clamore de' pretesi saggi: errori « dell' infanzia, pregiudizii dell' educazione, « gridano eglino tutti di concerto! Nulla vi ha « nello spirito umano se non che ciò che viene « dall' esperienza; e noi non giudichiamo di « alcuna cosa che su delle idee acquistate. Eglino « fanno dippiù: questo accordo evidente ed uni- « versale di tutte le nazioni eglino osano riget- « tarlo, e contro la luminosa uniformità del giu- « dizio degli uomini eglino vanno a cercare nelle « tenebre qualche esempio oscuro e conosciuto « da essi soli, come se tutte le inclinazioni della « natura fossero distrutte dalla depravazione di « un popolo, e che tosto che vi ha de' mostri « la spezie nulla più fosse. Ma che servono allo « scettico Montagna i tormenti che si dà per di- « sterrare in un angolo del mondo un costume « opposto alle nozioni della giustizia? Che cosa « gli serve di dare ai più sospetti viaggiatori « l' autorità che egli rifiuta agli scrittori i più « celebri? Alcuni usi incerti e bizzarri fondati « su cause locali che ci sono ignote distrugge- « ranno eglino l' induzione generale tirata dal « concorso di tutti i popoli, opposti in tutto il « resto e di accordo su di questo solo punto? « O Montagna! tu che ti vanti di sincerità e di

« verità, sii sincero e veridico, se un filosofo « può esserlo, e dimmi se vi è qualche paese « sulla terra, in cui sia un delitto di esser fe« dele, clemente, benefico, generoso, o in cui « l'uomo buono sia disprezzabile ed il perfido « onorato? Ciascuno, dicesi, concorre al bene « pubblico per suo interesse; ma dondo deriva « che il giusto vi concorre col suo pregiudizio? « Che cosa è mai andare alla morte per suo in« teresse? *Senza dubbio nessuno agisce che pel « suo bene; ma se non vi è un bene morale, di « cui bisogna tener conto, non si spiegheranno « giammai per l'interesse personale se non che « le azioni dei malvagi.* »

« È da credere inoltre che non si tenterà « punto di andare più lungi. Sarebbe una filo« sofia troppo abbominevole quella in cui si sa« rebbe imbarazzato delle azioni virtuose, in cui « non si potrebbe sortire fuori dell'imbarazzo « che ritrovando contro di questo delle inten« zioni basse e dei motivi senza virtù, ed in « cui sarebbe necessario di avvilir Socrate o « di calunniare Regolo (1). »

§. 29. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor ginevrino, perchè, avendo egli adottata la dottrina di Locke su l'origine delle nostre idee non può riguardarsi come sospetto; e ciò dimostra che l'evidenza l'obbligò abbandonar su questo punto il filosofo inglese. Lo stesso accadde a Voltaire. Dall'altro parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere che ne' tempi nostri il pregiudizio dell'autorità ha più forza di quello che comunemente si crede; e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di Tracy, non lascia di esser molto comune nella nostra Italia, così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lockiano le ragioni che, stabilendo come una verità primitiva la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistema elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contieno la risposta nel passo rapportato nel paragrafo antecedento, pure bisogna aggiungere che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale. Per esempio è un principio vero, che *i padri debbono procurare la felicità de' loro figliuoli;* dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume di esporre e far perire i bambini mal formati nel corpo, e che annunziavano una complessione debole e soggetta a de' mali perenni: si credeva, togliendo a questi bambini la vita, di risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma, comunque ciò sia, noi non pretendiamo di sostenere che non vi siano degli errori in morale: sosteniamo solamente che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il qual non ammetta una distinziono morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi, niuno dirà che *il padre dee odiare il figlio*, o *il figlio il padre.* Elvezio pretende inoltre che tutti i popoli hanno avuto sempre la stessa idea della virtù, e che hanno fatto consistere questa nell'abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano per appoggiare la sua dottrina, ne ha obbliato uno molto luminoso, e che è sufficiente a distruggere il suo sistema. Temistocle annuncia nell'assemblea del popolo ateniese che egli ha da proporre una operazione vantaggiosa per la repubblica: ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide per udire il progetto e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma ingiusto*: — *noi noi vogliamo dunque in alcun modo*, grida tutto il popolo; ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende che i rimorsi nascano dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, o che un uomo potente e che non teme alcuna pena, commette il delitto senza rimorso. Ma Elvezio, il quale ricorre sempre a torto ed a rovescio alla storia per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone lo distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale, ed il suo cuore sembrava sensibile alla pietà. Quando poi, abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, feco pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura: sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di sangue e spirante sotto i colpi dei ministri delle sue vendette. I rimorsi sono naturali all'uomo; l'abitudine al delitto, impedendolo di ripiegare l'attenzione su di sè stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi. Ma quando l'essere rientra in sè stesso, non può non conoscere la deformità de' suoi vizii e non condannare le sue male azioni.

Concludiamo: *esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell'uomo. È questo una verità primitiva della nostra natura* (1).

(1) Emilio, lib. iv.

(1) In questo pezzo del ch. A. confesso candida-

§ 30. I filosofi distinguana due specie di pcoposizioni, le pcaposizioni *teoretiche*, e le propusizioni *protiche*. La pcoposizione leocetica è quella in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il sasso non è sensitivo.* La proposizione *pratica* è quella in eui si afferma ehe una qualche eosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esemplo: *i numeri semplici*, cioè i numeri *da* 1 *sino a* 9, *possono sommarsi insieme. Una linea retta terminoto può nella stesso direzione prolungarsi.* In siffatte pcoposizioni si afferma ehe qualche operazione può farsi, e siceome una tal possibilità si manifesta per sè stessa senza alcuna prova, pecciò i filasofi riguardano queste proposizlani come *evidenti per sè stesse*, e, per distinguerle dalle pcoposizioni per sè stesse evidenti teocetiche, chiamano queste *assiomi*, e le prime *postulati*. Le proposizioni pol che non sono evidenti per sè stesse e che hanno bisogno d'altre proposizioni per produrre la persuasione, se sono teoretiche son chiamate teoremi, se sono pratiche son chiamate *problemi*. Gli esempii de' teoremi vi s'incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella Logica pura che il raziacinio consta di tre giudizii, e che esso consta di tce idee; eecovi dunque due teoremi: *il raziocinio consta di tre giudizii: il raziocinio consta di tre idee.* Se vi proponga due numeci eomposti, per esempia 2524, 3542 per sommarli insieme, vi propongo un problema da cisolvece; ciò vale quanto dire: vi pcapongo una opecaziane da fare; ma siecome non è immediatamente evidente la possibilità di taie operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi, casi è necessacio che io vi facela conoscece il modo di eseguice la operazione proposta, e che vi dimostci come con un tal modo si ottiene ciò che si vuole ottenere. Il problema ha pereiò due parti, una chiamata la *soluzione del problema*, e l'altra, dimostrazione di qoesta soluzione. Ritornando all'esempio dato, io procederà a questo modo: col prablema proposta si eecca che i due numeci dati 2524 e 3542 costituiscano insieme un solo numero; ora ciò è lo stesso che focmare un numeco dalle diverse pacti de' numeri dati; ma le diverse pacti de' numeri dati sono numeri semplici, e pec il postulato cifecito di sopra i numeri sempliei possono sommarsi insieme; io dunque domando qui

mente che il mio cocto ingegno non arriva a scoprire quel consueto cigore filosafico il quale rifulge in tutte le sue opere. L'*eloquente* sì ma non molto profondo discorso del Ginevrino bcilla al solito di una luce ehe mi abbaglia, ma presto svanisce e mi lascia nell'oscurità. Che cos'è questo *principio innato di giustizia e di virtù*? Si è pur detto che a malgrado della ragione certi pregiudizii dell'infanzia influiscono su i nostri sentimenti; perchè, potrebbe rispondere un seguace della orribil dottrina di Elvezio, perchè non si deve credere che questa approvazione o riprovazione ehe tutti mostrano per certe azioni sia appoggiata a un sentimento figlio de' pregiudizii dell'educazione? Tcema pure nelle tenebre ehi da fanciullo fu imbevuto di strane idee sulle apparizlani de'morti. Il rispondere che non può essere un pregiudizio ciò che in ogni età, in ogni luogo tutti ammettuno, non sembrami convincente, perchè un pacligiano della morale dei sensi risponderà; tutte queste azioni lodate come victuose, sono confaccnti ol ben essere o direttamente o indicettamente. Dunque?... Bisognerebbe, secondo me, trovar un argomento decisivo onde mostrare che esiste un *bene* ed un *male morale*, e non dire ehe il bene morale ed il male esistono perchè tutti ne convengono, perehè un pcinciplo innato li fa giudicar tali. Ecco come potrebbesi cagionare in quest'importante materia. Indipendentemente dall'educazione, dai pregiudizii, ecc. ogni uomo che trovandosi in angustia sia sollevato, prova un'impcessione piacevole, c questa fa sì che giudichi buona quell'azione pec cui fu sollevato. Pacimente ogni uomo ehe possegga qualche oggetto da cui gli provenga un'impressione piacevole, prova disgusto se gli venga tolto, e tal disgusto l'induce a giudicar cattiva quell'azione che gli produsse una modificazione spiacevole. Dunque meditando sopra i suoi sentimenti acquista l'idea d'una azione buona e di una azione cattiva. Si unisca ora all'idea di azione l'idea che essa provenga da un agente libero, cioè da un agente che poteva facla *o* no; nascerà l'idea d'azione buona o eattiva *moralmente*. Se egli giudicò buona o cattiva moralmente quell'azione fatta a lui da un altro, giudicherà altrettanto se egli la faccia ad alcuno. Suppongasi ora che un uoma si trovi in circostanza tale che uno voglia rapirgli un oggetto, ma egli si sforzi di ritenerlo, e per respingere la violenza dia un colpo all'aggcessore; questi si duole, conoscerà l'altro che la sua azione ha recato dolore a chi l'assalì, ma pure non la giudicherà cattiva, perchè conoscerà essec la conseguenza dell'azione cattiva che egli impedì. Viceversa se egli tenterà fare altrui quello che già fu ad esso fatto, ricevendo una percossa giudicherà quest'azione non cattiva pec pacte di ehi la fece, ma al solito una conseguenza della sua mala azione. Si esamini anche più addentro il fatto. Un uomo possiede un oggetto che egli ama, conosce che un altro lo desideca, che il non possedeclo è per lui disgustoso, pure non vuole ehe glielo tolga, e se glielo togliesse giudicherebbe l'azione moralmente cattiva, perchè a lui recherebbe disgusto, come giudicherà buona azione la restituzione dell'oggetta rapito. Dunque conosce che egli trovandosi nel caso dell'altco farebbe un'azione buona, restituendo un oggetto involato, sebbene il renderlo gli fosse penoso. Pecciò conosce ehe vi sono alcune azioni moralmente buone, benchè facendole gli producano un disgusto. Ora, l'uomo ama ciò che è buono, odia ciò che è cattivo; amerà dunque e vorrà l'azione buona, odierà o non vorrà l'azione cattiva. Il sentimento di aver commessa l'azione cattiva produce il *rimorso*, e questo indipendentemente dal timore di un male che ne possa in seguito provenire. Si leggano su questa importante matecia i cagionamenti sull'uomo del profondo filosofo Gerdil.

di doversi sommare insieme i numeri semplici de' due numeri dati: dico dunque 2 e 4 fanno 6, e noto 6 alla destra, e vedo bene che 6 qui denota unità semplice. Similmente seguendo, dico 4 e 2 fanno 6, e noto sei sotto le decine; 5 e 5 fanno 10, ma questi due 5 sono centinaia, e dieci centinaia fanno un migliaio: non ho dunque qui in risultamento alcun centinaio; per ciò pongo lo zero nel luogo delle centinaia, ed unisco il migliaio o l'unità di migliaio a' numeri 3 e 2, e dico 1 più 3 più 2 fa 6, e noto 6 alle migliaia; avrò dunque in risultamento 6066. Un tal numero, essendosi formato coll' unione delle diverse parti de' numeri dati, ed essendo dall' altra parte un assioma che il tutto è eguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è eguale a' due numeri dati presi insieme: il che vale quanto dire che ho ben risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall' esperienza che io posso imprimere un qualche pensiere nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: *vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice, che si possono facilmente imprimere nella memoria;* o pure a questo modo: *imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi;* ciò supposto, creo un problema: *trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una serie di proposizioni notabilmente lunga.* Dividete questa serie in parti brevi, tanto che possiate ciascuna, separatamente, facilmente imprimere nella memoria; dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria la seconda: ciò può farsi per lo postulato premesso; prestate la vostra attenzione al termine della prima ed al principio della seconda; così per l' associazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda; in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme. Praticate lo stesso colla parte terza del discorso, e di seguito colle altre; passate e ripassate l' intera serie più volte; avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero. Ecco la soluzione ragionata del problema, vale a dire la soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili, cioè primitive. I *postulati* sono proposizioni pratiche indimostrabili. I *teoremi* sono proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni pratiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati che i problemi non sono *leggi pratiche;* ciò vale quanto dire che queste proposizioni pratiche, chiamate postulati e problemi, non sono *comandi*, non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici, e due numeri composti. Posso, se voglio, imprimere nella mia memoria un lungo discorso. Queste tali proposizioni ed altre simili non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni, esse non contengono alcun comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella Logica mista, sono teoremi, non mica leggi pratiche. *Un corpo essendo in quiete persevera nello stato di quiete, se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge pratica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni pratiche: *Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un' operazione che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo: *il non uccidere alcun uomo* è un *tuo dovere.* Il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere: ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto? Io vedo bene che negli esempli recati le nozioni di *omicidio* e di *restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali son composte, mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito che mi ha confidato? È la mia ragione la quale comanda alla mia volontà. Sono io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall' interno del mio essere (1). Ciò vale quanto dire, che la

(1) Ma come viene? Forse io non sono arrivato a comprendere il nostro ch. Autore. Quest' idea di *dovere* ricavata, come egli dice in seguito, *dal proprio fondo* quando si presentano le circostanze, pare una specie d'idea innata. Si deve ammettere? Non si potrebbe piuttosto far derivare dalla meditazione sopra alcuni sentimenti, come fu l'idea di *sostanza*, di *unità*, ecc.? — Per esempio, io possego un oggetto amato, alcuno me lo rapisce, ciò mi reca sommo dispiacere, conosco che il mio ben essere in tal circostanza dipende dalla restituzione; giudico dunque necessaria quest'azione per il mio ben essere; dico dunque: *per la mia felicità e quindi perchè egli faccia una azione buona, è necessario che colui mi renda l'oggetto tolto, e più forte perchè libero.* Se giudico che questa necessità abbia luogo in un mio simile relativamente a me, giudicherò pure che abbia luogo in me relativamente a lui, quando mi trovi nel caso d'avergli involato un oggetto, ecc. Questi giudizii sono appoggiati a fatti ovvii, naturali, comuni per tutti, e sono indipendenti

nozione del *dovere* viene a me dall' interno, non dall'esterno; poichè, come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere*, *rendi il deposito che ti si è confidato*, le quali contengono un comando, equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere: il rendere il deposito che ti si è confidato è un tuo dovere.* Il predicato di siffatti giudizii è la nozione del *dovere;* e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere essenziale alla nostra ragione la rende *ragion pratica* o *legislativa.*

Alcuni filosofi pensano che i principii della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario che fosse innata l' idea dell' omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi semplici di cui si compone, ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può essere *avventizia* o *fattizia.* Supponiamo che un uomo, non avendo idea della morte, tirasse un colpo di pietra ad un altro e così l'uccidesse; egli acquisterebbe l' idea dell' omicidio, e questa idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre che un uomo, vedendo che un animale va a morte in seguito di alcuni colpi che riceve, immagini che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l'idea dell' omicidio, e questa idea dell' omicidio sarebbe in tal caso fattizia.

L' uomo è nondimeno costituito di tal natura, che la nozione del *dovere* sorte nelle occasioni dal suo proprio fondo: ella, riguardo alla sua origine, è una nozione *soggettiva*, venendo dal soggetto che dee agire. La nozione del *dovere* sorte dall' interno di noi medesimi, ed applicandosi alle azioni che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizii che sono *precetti* o *comandi.* Al momento che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me confidato, la mia ragione diviene pratica e spiega una legge; ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§ 31. Tutti gli uomini si presentano alla ragione come esseri ragionevoli e liberi. Sotto questo punto di veduta eglino son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me, allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni questa similitudine, e di rispettare l' indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza e d' indipendenza individuale può esprimersi nel seguente modo: *riguarda costantemente e senza eccezione nelle tue azioni un uomo come un altro te stesso, come indipendente nelle sue azioni, cioè come padrone di sè stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardalo come destinato per sè stesso. Ciò vuol dire in breve: Non violare la similitudine e l' indipendenza de' tuoi simili.* Questa legge, questo comando è nell' essenza della ragion pratica, vale a dire di quella ragione che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Questa regola è proibitiva; ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tutto ciò che non offende l' indipendenza e l' uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il padre Soave ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionevole. Mi è lecito, egli ha detto, di servirmi dell' altrui operazione per la mia felicità; posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? Pretendo forse che egli, nel cercare la sua felicità, ove non offenda me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole; far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa inferirgli violenza e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere la sua volontà a determinarsi liberamente

dall' educazione. Se però questo mio qualunque siasi riflesso può in qualche modo recar danno al fondamento della morale e della virtù, sia pur considerato come un avanzo del pregiudizio che è in me, contratto negli anni primi, cioè dell' avversione alle idee innate. Forse il ragionamento con cui ho tentato mostrare la genesi dell' idea di *dovere* è illusorio: qualora lo sia non costerà al certo grande sforzo confessare, che oltre la tendenza naturale che ogni uomo ha verso la felicità, gli fu data dal Creatore una disposizione tale, che in alcune circostanze prova un impulso, il quale a guisa di comando gl' impone di fare o non fare una data azione; impulso o comando che, essendo naturale, è indelebile e comune a tutti gli uomini. Ma, ripeto, finchè con un qualche ragionamento severo non vedo gettata a terra la mia opinione, che è pur comune a' filosofi di nome, non m' indurrò a opinare coll' A. Esorto bensì tutti a seguire, se ne restan persuasi, la sua dottrina, la quale piacerà sempre perchè ha qualche cosa che coincide colle opinioni della maggior parte degli uomini, ed ha molto di poetico e di lusinghiero per la specie umana.

a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile: dammi la tua borsa, io offendo la dignità di lui, offendo l' uguaglianza naturale degli uomini, non lascio che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio; io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impiega la sua operazione a mio vantaggio, egli liberamente consente a fare alcuni lavori, ed io liberamente consento a dargli una certa mercede: egli concorre liberamente alla mia felicità, perchè io concorro alla sua. Il padre Soave non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica: se un' artista ripugnasse di farmi alcuni lavori, ed io inferendogli violenza la forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto: *non offendere alcuno*. Da dove vien esso un tal comando? Dall'interno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: *il non offendere il proprio simile è un dovere.*

Ecco la prima circostanza in cui il dovere si mostra a noi.

Un tal dovere si manifesta eziandio nei più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando nei boschi: ella ruba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubare, il non uccidere sia un dovere, e se sia per tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi rubi tutti gli altri compagni: un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui che toglie fraudolentemente la roba de' suoi compagni. Costoro dunque non approvano, non vogliono il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gli individui della specie umana, anche da quelli stessi che rubano. Nel momento che rubano eglino non vogliono essere rubati. Eglino rubano mossi dal loro interesse; fate astrazione di questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innocentemente battuto vi dirà: *io nulla vi ho fatto di male, perchè dunque mi battete voi?* Ecco la voce interna, universale della coscienza; ella grida perennemente: *non offendere alcuno.*

La legge, la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre; questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce è ciò che dicesi *diritto*. Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo, senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l' altro precetto assoluto della ragion pratica congiunto al primo: *rendi a ciascuno il suo diritto*. La legge non mi proibisce di lavorare per lucrarmi il vitto; quando tu convieni meco di una mercede pel mio lavoro, io, eseguito il lavoro, ho il diritto di esigere la mercede convenuta, e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno: rendi a ciascuno il suo diritto*, son questi i due principii primitivi e fondamentali di tutti i doveri che i moralisti chiamano *perfetti*. Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia*. Quindi la ragion pratica comanda ad ogni uomo: *sii giusto.*

Se nell' interno di noi stessi troviamo la legge: *sii giusto*, vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani e benefici: *sii benefico*. Che! forse tutti gli uomini non hanno in orrore l' uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro che chiude le orecchie alla voce dell' indigenza? forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri, se puoi, i bisognosi?* Non guardiamo noi con rispetto quell'uomo pietoso che asciuga le lagrime della vedova desolata e dell' abbandonato pupillo? Colui che penetrando nel tugurio del povero copre la nudità di lui che satolla il famelico, istruisce l' ignorante e consola lo sventurato, non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! Oh quanto tu sei per te stessa amabile!

*Sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi.* Il primo precetto è assoluto, il secondo è ristretto da una condizione; poichè l' uomo può sempre non offendere gli altri ed essere giusto; ma non può sempre esser benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto doveri *perfetti*; quelli derivanti dal secondo doveri *imperfetti*. Voi mi domandate di soccorrervi con del danaro; io potrò non avere danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di soccorso cessa. Ora, conoscere se sono nel potere di soccorrervi o noi sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò che l'uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è accompagnata dal grido dell'universale indignazione degli uomini. Chi mai, avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo!*

Questi due precetti: *sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi*, sono precetti primitivi che l' uomo trova in sè stesso, nell' essenza della sua ragion pratica. I filosofi che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli, fanno degl' inutili sforzi.

L' Evangelo gli annuncia in questi termini:

*non fare agli altri quello che non vorresti che fosse a te fatto. Fa agli altri quello che vorresti che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso, e che gli si renda il suo diritto; egli non dee dunque offendere gli altri, e dee rendere a ciascuno il proprio diritto. Ogni uomo vuole ne' proprii bisogni l'altrui soccorso; egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion pratica scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo, Ancillon, ha definito il dovere: *la volontà generale del genere umano.* I due caratteri del dovere, ha egli detto, sono di essere *assoluto* ed *universale;* ciò appunto lo distingue dal piacevole e dall'utile che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono per essi stessi, come per l'universalità dei loro simili, per tutti i tempi e per tutti i luoghi: ciò che eglino vogliono, facendo astrazione dai loro interessi particolari, dalle loro affezioni e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l'hanno fatto o nol fanno; ciò che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli e liberi, ecco il dovere. *Esso è la volontà generale della specie umana,* e ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge civile e politica, è un'eccellente definizione della legge morale (1).

Kant ha enunciato il principio costitutivo de' doveri a questo modo: *opera in modo che la massima particolare della tua volontà possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale.* Questa legge, dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina vi fo osservare che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma; vale a dire che tutti sono doveri, e tutti debbono avere il costitutivo del dovere. *Rendi il deposito,* è un dovere materialmente diverso da questo: *non calunniare alcuno;* poichè le azioni comandate son diverse l'una dall'altra. Ma tutte e due queste azioni (intendo per azione anche l'azione negativa o l'omissione) convengono in ciò che sono *doveri;* vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni doverose per tutti gli uomini, segue che, agendo conformemente al dovere, la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio Kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro ben essere, non può esservi questa assoluta universalità che nel dovere richiedesi. Un uomo

(1) Degli sviluppamenti del me umano, cap. XI.

preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione, un altro il piacere della tavola, un altro il piacere della lettura, un altro il piacere venereo, ecc.

Non può dunque accadere che nel seguimento del piacere le massime di condotta di un uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un'assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi. L'interesse è variabile, il dovere invariabile.

Conchiudiamo che vi sono due principii, i quali influiscono a determinare la nostra volontà, cioè la *felicità* ed il *dovere;* e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo, ma determina la volontà per sè stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo pel proprio interesse. Confermiamo maggiormente questa importante verità (1).

§ 32. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro ben essere, e come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre una rigidezza di costumi, la morale dell'interesse personale ha molti difensori, così stimo di trattenermi ancora su questo punto importante ad oggetto di svegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare nei cuori dei giovanetti il sacro fuoco della virtù (2).

Dicendo che la giustizia non è che l'interesse *ben inteso,* si stabilisce che l'interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza che se in un caso, dato l'interesse meglio inteso, ci consigliasse un'azione che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, non solamente noi oseremmo commetterla, ma la commetteremmo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli:

(1) Consistendo, secondo Wolf, la felicità nel sentimento della *perfezione,* ne viene che questa, essendo riposta nella legge eterna, è invariabile col nostro ben essere individuale: perciò senza ricorrere al duplice sistema di Kant, dicendo che l'uomo agisce mosso dal solo desiderio della propria felicità o apparente o reale, si deducono tutti gli stessi corollari.

(2) In tutto questo ragionamento del ch. A. non si fa altro che abbattere la diabolica morale di Elvezio, poichè il Wolf, dicendo che l'uomo dee dirigere le sue azioni alla felicità, intende la felicità reale, come dissi di sopra, non l'apparente; e la felicità reale, che si troverà dall'uomo veramente virtuoso nell'altra vita, si ottiene coll'osservar la legge eterna, cioè servendosi delle nostre facoltà e di ogni cosa a seconda de' fini del Creatore, che sono immutabili, e quindi non soggetti al ben'essere *dell'individuo pel momento.*

*interesse ben inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia e qualche cosa che non è la giustizia; l'interesse l'adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un interesse *bene inteso* e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto che non vi ha che un interesse unico che l'uomo giusto e l'uomo ingiusto hanno ugualmente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'uomo ingiusto un imbecille; l'uno e l'altro hanno però lo stesso cuore: eglino desiderano la stessa cosa; solamente l'uno giunge al suo scopo, e l'altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio che è la base di questa morale dell'interesse, cioè che il piacere e l'utile proprio siano l'ultimo fine dell'uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L'uomo nulla può amare fuori di sè stesso se non per sè stesso. Il precetto dunque dell'amor de' nostri simili è un precetto impossibile. L'uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico, se non per la connessione che ha questo col suo privato interesse; ciò vale quanto dire che l'uomo non può, e perciò non dee amare gli altri, ma solamente sè stesso. Non vi sono dunque dei doveri sociali, dei doveri verso gli altri. La preferenza del pubblico al bene privato è impossibile, e perciò non può essere comandata. L'uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria per il timore del proprio danno; ma, rimosso questo pericolo, l'uomo, in conseguenza de' principii di questa Etica, dee sacrificare al proprio interesse quello degli amici e quello della patria: e se questo privato interesse consiglia il tradimento, il trodimento, perchè utile, sarà doveroso. Sono adunque amor de' nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza, nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù, e non ne lascia sussistere in vigore dei principii che l'apparenza, cioè i soli officii esteriori in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officii esteriori possono stare col cuore dell'uomo più perfido e più inumano, il quale, ciò non ostante, comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili per nasconderne la deformità, che la morale dell'utile comparirà sempre all'occhio del filosofo di buona fede quale essa è in vigore dei suoi principii, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell'interesse personale si è: la volontà dell'uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell'uomo vizioso: ora nel sistema del personale interesse le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è: nella morale, di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà, ma nell'accortezza dell'operare; perchè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile: ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù, e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: la legge morale dee essere assoluta ed universale; ora, la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo, la quale, cambiandosi, cambia parimenti nell'uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. Sviluppiamo più ampiamente questo argomento. L'uomo si dice spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolezza: ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e procurare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un'altra norma delle sue azioni, e questa sarà la sua cupidità e l'oppressione degli altri. Nè mi dite che il potente avrà un freno nei rimorsi della propria coscienza, poichè questi rimorsi non possono aver luogo, quando l'uomo procura il suo vantaggio, perchè in ciò, secondo gli avversarii, consiste la virtù; e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo, ubbidendo alla voce dell'interesse, opprime i suoi simili, questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo che la voce dell'interesse non è quella del dovere, e che nel caso presente la contraddice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo non è la stessa di quella del debole. Non vi ha dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l'uomo in ogni tempo ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell'interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica: ma il fatto non costituisce il dovere; poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce nondimeno

della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla, parla sempre in tutti i cuori, anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mostrato coll'esempio stesso degli assassini. Nè qui mi si dica che, per ovviare al pericolo del più forte, per presidio all'altrui debolezza, sieno ricorsi gli uomini ai patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza dei cittadini. Poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti ed a queste leggi positive, di questi patti e di queste positive leggi non resta arbitro e giudice se non che l' interesse da cui sono nate. Qual base può avere di sicurezza l' altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile che, anteriore ai patti ed alle leggi positive, obblighi all'osservanza de' patti e delle positive leggi? Senza la legge immutabile: *serba i patti, non trasgredire la legge civile*, non può nascere da' patti e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere di serbare i patti e di ubbidire alla legge civile su l' utile, seguirà da questa dottrina che, qualora il cittadino potrà impunemente, sia colla forza, sia coll' astuzia, violare i patti e le leggi, e che questa violazione risulterà a suo vantaggio, la legge naturale, di serbare i patti e di ubbidire alla legge civile, si cambierà in questa: *trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile*. Un uomo mi confida un deposito; il chirografo si è perduto; niuno è testimone del fatto; mi è utile il negare il deposito: la legge dunque: *rendi il deposito*, si cambierà nella seguente: *nega il deposito*.

Il principio dell' utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principii dunque son diversi l'uno dall' altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L'uomo virtuoso sacrifica l' interesse al dovere; il vizioso fa il contrario, cioè fa servire il dovere all' interesse, ed immola il primo al secondo. E questa la conclusione che scende da questi raziocinii poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

## CAPO IV.

### Continuazione dello stesso argomento de' rapporti fra la virtù e la felicità.

§ 33. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente che il desiderio della felicità non può nella sua generalità servir di base alla morale; che fa d' uopo ammettere nell' uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere, principio primitivo e distinto da quello della propria felicità, e che un tal principio è il *dovere*.

Ma questi due principii della volontà, la felicità ed il dovere, sebbene distinti e tutti due primitivi, non lasciano di avere insieme de' rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti nella scienza che trattiamo è molto importante.

Alcuni filosofi alemanni hanno preteso che l' ubbidienza al dovere dee esser l' effetto del puro rispetto della ragione per la legge, senza alcuna specie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de' più grandi piaceri; ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella, e perciò piacevole per tutti gli uomini, come il vizio è essenzialmente deforme e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico per esser felice; poichè anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura, disinteressata, più vivo sarà il piacere che risalta dalla coscienza di averla praticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo: per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda; se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato che vorrebbe assolutamente la sanità si assoggetterebbe all' amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto, di cui parliamo, bevendo il medicamento non si propone per fine ultimo il proprio piacere, ma la propria sanità. Il piacere unito all' esercizio del proprio dovere dispone dunque all' azione doverosa la volontà dell' essere ragionevole. Tale è la natura dell' uomo. Vi ho detto in altro luogo che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L' uomo può volere per sè stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per sè stessa. L'uomo virtuoso vuole il dovere per sè stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà; egli in conseguenza non fa il dovere per lo piacere, ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l' amore del bello morale, il piacere attaccato al dovere dalla vita umana e dal cuore dell' uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro che è il principio delle

azioni virtuose ed eroiche, si è mutilare l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà: se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l'interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l'uomo può proporsi per fine ultimo la propria felicità e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor natura diversi: che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell'anima propria, a seconda a produrre un cambiamento nello stato dell'anima degli altri. Io ho dunque stabilito in un modo incontrastabile la distinzione fra l'amore interessato e l'amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni sul primo rapporto fra la virtù e la felicità, possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni: 1.° la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole: 2.° questo piacere preveniente dispone la volontà a voler il dovere; 3.° la volontà operando così non si propone per fine ultimo il piacere ma il dovere: 4.° la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere è un sentimento piacevole; 5.° questo piacere che previene, accompagna e segue l'esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù; 6.° l'aspetto dell'altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§ 34. Ma qui sorge un' altra importante quistione. Sembra che dalla dottrina testè stabilita segua che la virtù sia premio a sè stessa; e che l'uomo virtuoso, come insegnano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all'esperienza, come ne fa fede la storia dei martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo ai tormenti del corpo preferisce la virtù all'esser libero dai dolori fisici, è segno che il piacere attaccato all'esercizio del proprio dovere è maggiore del dolore che egli soffre; ora, un uomo in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L'uomo virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti è felice, e la virtù è premio a sè stessa.

L'argomento proposto è falso. Quando l'uomo virtuoso preferisce i tormenti al delitto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore per evitarne un maggiore non rende l'uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti non può dirsi felice. Un uomo, a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti o del delitto, è posto nella necessità di essere o vizioso o infelice; e questa dura necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte se non taglia il membro affetto, scegliendo la dolorosa operazione chirurgica per evitare un male maggiore, non perciò è felice. Il virtuoso bilancia fra l'orrore del delitto e fra l'amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore maggiore per lui dell'aspetto de' secondi, egli rimane fedele al proprio dovere; ed essendo suo malgrado costretto a soffrire de' vivi dolori, non può dirsi certamente felice.

Ma si replica. La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l'interesse è un sentimento piacevole e celeste. L'uomo virtuoso è dunque felice. Ma, dico io, questa coscienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l'allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l'assenza del dolore; un virtuoso ed innocente cittadino condannato per l'intrigo di un potente nemico ad una morte ignominiosa su di un palco, costretto ad abbandonare all'indigenza ed alla miseria la sua amata sposa ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè conscio della sua innocenza, in tale stato, felice? L'uomo ama per sè stessa la felicità come fine ultimo; e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l'assenza del dolore. Un virtuoso che preferisce di non violare il dovere a' tormenti, sacrifica il fine ultimo della felicità al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice.

Quando si dice che un uomo non è felice, non si vuol dire che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l'uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo ai soli tormenti, privo di qualunque speranza d'esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore, vorrebbe, io credo non esistere. Il piacere che previene, accompagna e segue l'esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell' uomo virtuoso, ma non esclude le sofferenze. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un' osservazione molto importante su l'oggetto che ci occupa, e si è che gli uomini virtuosi sono per la loro stessa virtù, che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici dei malvagi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell' uomo, sarebbe sovente meglio per lui essere interamente malvagio che il non esserlo che in parte. Un uomo che ama la virtù senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio senza avere in certe occasioni forza bastante per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è

molto infelice. Egli ecco ha per esser tranquillo nè una virtù sufficiente, nè un vizio sufficiente, ed egli si trova in uno stato continuo di guerra interna con sè stesso.

Interroghiamo finalmente su la presente quistione la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, lo domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini nel vedere l'uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene, perchè la ragione pratica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degno di premio. Il vizio è degno di pena.* Queste due verità sono principii primitivi della nostra ragione pratica, come lo sono quelle che comandano la giustizia e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a se stessa, ed il vizio a sè stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all'aspetto del virtuoso nelle avversità e del vizioso nella prosperità.

L'esistenza su questa terra della virtù infelice mi sembra una verità incontrastabile; e perciò mi sembrano false le due proposizioni: *la virtù è premio a sè stesso, il vizio porta con sè stesso la pena.* L'uomo virtuoso è degno di esser felice, ma egli non lo è sempre su questa terra. L'uomo vizioso è degno di pena, ma non è sempre abbastanza punito.

§ 35. Il principio: *sii giusto* consiste a non fare male agli altri, o non offenderli nel corpo, nei beni, nell'onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio, *sii benefico, se puoi e per quanto puoi*, tende egualmente alla felicità degli altri.

Da ciò nasce una quistione. Tutte le virtù si possono esse risolvere nel principio della beneficenza? Il principio del dovere e lo stesso del principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato altra volta di questo sentimento che la felicità generale degli uomini è lo scopo di ogni virtù. Ma ho cambiato di parere, ed adotto qui l'opinione del signor Dugald-Stewart, di cui trascrivo le seguenti osservazioni. « Alcuni moralisti immaginarono che la benevolenza sia il solo oggetto immediato dell'approvazione morale, e che la forza obbligatoria de' nostri morali doveri sorga tutta dalla manifesta loro tendenza o promuovere il bene della società. Malgrado le varie apparenze nell'umana natura che a prima giunta sembrano confermare questa dottrina, essa incontra insormontabili difficoltà. Se il merito di un'azione da nessun'altra circostanza dipende fuorchè dalla misura del bene avuto di mira dall'agente, ne verra che la rettitudine di un'azione non possa mai essere determinata da mutui rapporti tra l'agente stesso e la persona che è termine dell'azione; conseguenza affatto opposta all'idea che hanno gli uomini tutti de' doveri di gratitudine, di veracità, di giustizia. Se non si ammette che questi doveri sono obbligatorii per sè medesimi, sarà forza concedere che un fine buono valga a giustificare l'uso di mezzi qualunque necessarii al suo conseguimento; o, con altre parole, che saremmo autorizzati a dispensarci dagli obblighi di gratitudine, di veracità e di giustizia, tostochè così operando avessimo per iscopo di promuovere alcuno degli eminenti interessi della società.

« Che l'osservanza della veracità, della giustizia e di ogni altro nostro dovere ridondi a vantaggio dell'uman genere, si concede da ogni scuola di moralisti; e vi è ragione di credere che se uno scorgesse tutte le conseguenze delle sue azioni, conoscerebbe di leggieri, che la pratica de'doveri medesimi e in totale proficievole sempre anche ne' casi in cui le sue corte vedute lo fanno pensare altrimenti. »

§ 36. Kant insegna essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l'obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci, per esempio, dei bei palazzi, obbligazione che Wolfio c'inculca, è un'obbligazione chimerica. Il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina sotto un aspetto considerata sembra di doversi abbracciare; sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai farà un delitto ad un uomo dell'avere trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di over tralasciato di godere di un'amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' proprii piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale fra le azioni doverose e le azioni permesse.

Da un'altra parte, non facendo l'uomo a sè stesso un dovere della ricerca della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de' doveri i doveri verso se stesso. Chi mai non accusera di delitto l'intemperanza di un uomo che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accuserà di delitto colui che uccide se stesso? Chi mai non imputera un delitto di accidia a quell'uomo che vive nell'ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L'uomo ha dunque, si conchiude, dei doveri verso di sè stesso ed il perfezionamento del proprio stato o la ricerca della propria felicità cade sotto il comando della legge morale (1).

(1) Anzi tutti i doveri dell'uomo verso gli altri

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni e dei mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale obblio porta pregiudizio all' altrui felicità. Un uomo malsano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi e senza conoscenze, senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all'abilità ed alla fortuna, posto solamente che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi gusti particolari. L' uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta: ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di sè stesso; ella stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose; è un dovere, per esempio, l' essere utile agli altri; un divertimento onesto che rallegra il mio spirito mi rende atto a faticar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Il principio di volere l altrui felicità può eziandio servir di base ai nostri doveri verso Dio. Iddio è un' essere infinito ed in sè stesso eternamente beato. L'essere ragionevole dee godere della felicità di Dio; ciò vale quanto dire che l' uomo ha il dovere amare Dio per sè stesso. L' uomo non dee dunque offendere Dio; questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel capitolo antecedente: *non offendere alcuno.* Iddio non è capace di soffrire; ma l' uomo può offenderlo colla sua volontà, non riconoscendolo per quello che egli è (1). Iddio non è bisognoso di alcuna cosa; ma l' uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode; ed ha perciò il dovere di benedirlo e di lodarlo. Nel principio dunque: *sii giusto*, sono eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l' autore supremo di tutta la natura, segue che i comandi della nostra ragione pratica debbono riguardarsi come comandi di Dio. Noi possiamo e dobbiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è un' azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l' uomo che li contempla potrebbe egli non cantare colle creature tutte l' inno di gloria all' Eterno?

Ma sebbene l' amore di Dio dee accompagnare tutti i doveri teologici, pure nelle virtù teologiche bisogna avvisare una certa diversità. Nella virtù dell' *adorazione* lo spirito concepisce la grandezza di Dio, e la perfetta dipendenza delle creature dal Creatore; in quella della *gratitudine*, o del ringraziamento, lo spirito considera particolarmente la bontà, o la misericordia di Dio.

Si possono fare delle altre riflessioni simili su le altre virtù.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano di conchiudere che i doveri dell' uomo non si possono tutti dedurre da un solo principio *conoscitivo*; e che gli sforzi degli scrittori di naturale diritto sono stati per questo oggetto senza alcun soddisfacente risultamento.

Sul principio della beneficenza osservo che, sebbene sia concepito, riguardo all' esecuzione, in un modo condizionale, pure, considerato nello interiore dell' uomo, può riguardarsi come assoluto. L' uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi, compatirli nelle loro afflizioni, e volere che siano soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus*; piangete con coloro che piangono: questo compatimento manifestato al di fuori non lascia di essere un soccorso per gli afflitti, e sotto questo aspetto considerato, forse non vi sarà caso, in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§ 37. Abbiamo veduto che i principii conciati de' nostri doveri sono principii primitivi della nostra ragione pratica, vale a dire della ragione che dirige e determina le nostre azioni libere.

Ma i filosofi di un merito distinto hanno pensato che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento, ed hanno perciò chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Io non mi ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le quistioni fondamentali che occupano la moderna

e verso sè stesso sono tutti dipendenti da' doveri che ha verso Dio, de' quali parla in appresso l' A. In ultima analisi, perchè l'uomo deve essere giusto e dee beneficare ed amare i suoi simili? Perchè dee procurare il proprio perfezionamento? Perchè ha il dovere essenziale di servire alla legge eterna, a' fini del Creatore, suo principio e suo ultimo fine. Tolto questo dovere, gli altri divengono astrazioni metafisiche, senza base, che saranno adottate finchè privati interessi non precipiteranno ogni sistema di morale che non si appoggia alla *causa prima*.

(1) Aggiungerei: non servendosi delle cose secondo i fini per cui furon create.

filosofia. Una tal quistione versandosi su la base della morale mi sembra degna che voi la conosciate. Hume ne' suoi saggi di morale ha discusso ampiamente la proposta quistione; io vi riferirò in breve le sue osservazioni, indi vi darò le mie.

Fa d'uopo confessare, dice il filosofo citato, che i due lati della presente quistione sono suscettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali; poichè gli uomini ragionano su i nostri doveri, sul giusto e su l'ingiusto: eglino fondano sul raziocinio la lode ed il biasimo dovuta ad alcune azioni. Ora non si disputa sul giusto, sui sentimenta: il piacere ed il dolore si sentono, non mica si provano (1).

Da un altro lato, coloro che riguardano il sentimento come la sorgente della morale, si sforzano di provare che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini, risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla percezione di alcune altre. Siccome l'uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente piacere vedendo una azione giusta; e siccome sente dolore essendo ferito, così sente dolore all'aspetto del vizio. Un'azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini; ed un'azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace; vi ha dunque un sentimento nell'uomo del bene o del male morale; un tal sentimento è ben chiamato *sentimento morale*, ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose, se non che la disposizione primitiva della nostra natura? Siccome la virtù è desiderabile per sè stessa, ezinndio senza la venuta della ricompenza, ma unicamente per il piacere immediato che ella dà, bisogna che vi sia in noi un senso, un fatto o un gusto interiore che distingua il bene ed il male morale; la ragione ci dà la conoscenza del vero e del falso; il gusto ci dà il sentimento di ciò che è bello e di ciò che è brutto, della virtù e del vizio.

Dopo di aver esposto i motivi dell'una e dell'altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione. Supponendo, egli dice, che la stima e l'approvazione morale sia principalmente fondata su l'utilità di un'azione, è evidente che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo ove esse tendono, e preveder le conseguenze vantaggiose che possono avere per la società. Intanto, sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti per conoscere se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L'utilità non è se non che la tendenza verso di un certo fine: se questo fine ci fosse indifferente, noi sentiremmo la stessa indifferenza nei mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto per farci preferire l'utile degli altri al loro danno: questo sentimento non può non può essere altra cosa se non che un pendio naturale pel bene della umanità, ed un sentimento doloroso pei mali che l'affliggono; perchè son questi i due scopi opposti a cui tendono la virtù ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze che possono avere le azioni umane, e l'umanità ci fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un'azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa, ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa o viziosa. Quando la ragione dice: la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa: se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per la quale ciò che è utile al genere umano ci piace, e ciò che al genere umano è dannoso ci dispiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo, è dunque nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni, e perciò nel *senso morale*.

Hume fa poi alcuni argomenti per combattere l'opinione de' suoi avversarii. Questi argomenti in sostanza bene meditati si riducono tutti a dire che la ragione, limitandosi alla conoscenza de' rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni, e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose: ella dee limitarsi a presentare l'azione in tutte le sue circostanze e con tutti i suoi rapporti; ma non può passare oltre: la questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo, per esempio, dice Hume, il delitto d'ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizii importanti e moltiplicati, e dall'altra una reazione di volontà nociva seguita da azioni nocive, o almeno di un' indifferenza seguita da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione in che cosa consiste il merito o il

(1) Cioè, non si dimostra perchè son tali.

biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d'ingratitudine risiede nell'anima dell'ingrato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l'azione del benefizio e l'azione ingrata. Ma l'ingrato non ritrova in sè stesso che una volontà nociva o indifferente verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa; ma la idea di siffatte volontà eccita il sentimento del biasimo per la costituzione o la disposizione dell'anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto displacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione che determina le relazioni della cosa. Rappresentate male il delitto, voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali che la ragione indica, della stessa maniera che ci fa scovrire delle verità in algebra ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume, che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nel l'esempio che dobbiamo esaminare io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare, e de' buoni uffizii, cioè delle azioni utili in una persona: io vedo in seguito un volere di far male, e dei mali uffizii, cioè delle azioni nocevoli in un'altra persona. Fra queste due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo che una persona mi volesse del male e mi recasse del danno nell'atto che io la servirei in ogni occasione, vi sarà fra di noi la stessa relazione di contrarietà; intanto sovente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de' rapporti; fa d'uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù: *ogni azione che eccita un sentimento di piacere e di approvazione in coloro che ne sono testimoni.* Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo che medita su i triangoli o su i cerchi, considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti; ma nelle deliberazioni morali noi siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi: non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto: si suppone che noi avessimo già tutto sotto gli occhi prima di fare alcun giudizio su la moralità dell'azione. Fintanto che non sappiamo se un uomo sia stato l'aggressore, come possiamo decidere se colui che l'ha ucciso è reo o non è reo? Ma allora che ciascuna circostanza e ciascun rapporto sono conosciuti, l'intendimento nulla ha più da fare, e non ha più oggetti che l'occupino. L'approvazione ed il biasimo che seguono non appartengono mica all'intelletto, ma al cuore: non si tratta più di una proposizione o di un'affermazione speculativa, egli si tratta di un sentimento. L'anima, contemplando l'oggetto totale, sperimenta una nuova impressione di affezione o di disgusto, di stima o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

§ 38. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo che gli ha adotti; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L'oggetto della morale essendo di trattare de' doveri, il risalire all'origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base; ora nel piacere che mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla; e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni son differenti l'una dall'altra; e la seconda non è certamente un'illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica; ella esprime che l'effetto della percezione della gratitudine è il piacere; ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di farla; ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica; ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, ed in conseguenza non trovo la legge ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra in un modo senza replica la debolezza del sistema del senso morale (1).

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio e la gratitudine, o fra il benefizio e l'ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova, se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova, se non che una relazione di diversità: nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa* che alla gratitudine si attribuisce, e nel secondo non si trova quella di *viziosa* che accompagna l'ingratitudine.

(1) Posto che l'uomo per natura tenda alla felicità reale, sempre che la ragione gli mostri una data azione necessariamente connessa con questa felicità, vede la necessità di farla, e però sente il comando che gli intima: è tuo dovere d'agire in tal modo. Però non basta, io ne convengo, un sentimento piacevole per comandare un'azione; è necessario che si veda il rapporto di essa colla felicità reale: ma non mi sembra che debba ammettersi come innata la nozione del dovere.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di que' filosofi che ripongono la moralità nei rapporti delle cose. Costoro non badano che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica, e che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostanze e colle sue relazioni: ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a se stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando di fare. La ragione diviene pratica per un primo imperativo che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinii di Hume son valevoli contro di quei filosofi che ripongono la moralità ne' rapporti delle cose e delle azioni teoreticamente considerate. Ma l'illazione che egli deduce per fondare la moralità sui sentimento non scende dalle sue premesse.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato, è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell' ingratitudine, riguardo a' suoi elementi, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò l' abbiam osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine, nè in quella di non essere ingrato, racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano dunque de' giudizii ideatici o analitici, ma de' giudizii sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere che ella ricava dal proprio fondo; la ragione eleva a comando di fare le due azioni proposte; questo comando, aggiunto alle nozioni di queste azioni, forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizii, sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono in conseguenza riguardarsi come giudizii *a priori*. In forza di questi giudizii sintetici *a priori* che sono comandi, la nostra ragione è costituita *ragion pratica*, cioè ragione direttrice e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella Logica pura l'assurdità de' giudizii sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizii sintetici di cui parliamo in quel luogo sono giudizii teoretici, non giudizii pratici. I giudizii sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall' esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizii sintetici *a priori pratici*, i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole; e che quella delle viziose sia dispiacevole: ma questo piacere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa conoscenza, come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù ed il vizio non si possono conoscere senza conoscere la legge o il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere che previene, accompagna e segue l' esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna e segue l' azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuosa, e dispongono, come ho detto, la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo e che lo stesso è reo di morte: il reo ha una numerosa famiglia, una sposa innocente e virtuosa, de' figliuoli in tenera età ed un padre vecchio; la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l' innocente famiglia: tutto ciò è noto al giudice: questa prospettiva desta la sua compassione, e le lagrime gli si manifestano su gli occhi. Che farà egli? secondera i moti della compassione? Se li asseconderà, sarà ingiusto. Violerà le funzioni sacre del suo ministero: abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato, commetterà un' azione perniciosa alla società politica nel seno della quale egli vive? Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quella della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale, ma la ragion pratica.

§ 39. *Sii giusto. Sii benefico.* Rendiamo più semplice l' espressione di questi precetti, comprendiamoli in uno: *sii virtuoso.*

*La virtù merita premio. Il vizio merita pena.* Rendiamo eziandio più semplice l' espressione di queste due massime della ragion pratica: *le azioni libere son degne o di premio o di pena.*

Il primo principio risponde alla dimanda: *che cosa debbo io fare?* Il secondo risponde alla dimanda: *che cosa debbo io sperare?* Ma nella coscienza di questi principii si comprende la coscienza della nostra libertà. Non si comandano le azioni necessarie, come non si comanda ad

un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena

Inoltre abbiamo provato che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion pratica ci annuncia dunque il domma dell' immortalità dell'anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà e dell'immortalità dell'anima sono dunque necessariamente legati co' principii che costituiscono la ragion pratica. Ma tutti e due questi punti hanno bisogno di un più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio il virtuoso, poichè si considera come l'autore delle azioni virtuose, e dotato del potere di non farle. Si dirà lo stesso del vizioso; si crede degno di pena, perchè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l' abbiamo dei nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere che abbiamo di volere un'azione contraria a quella che attualmente vogliamo. L' idea della libertà è dunque quella di un potere che non si esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso che lo sentiamo. Questa idea del potere è dunque un prodotto dell'analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall' atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso quantunque reale, come sussistente nel momento in cui l'azione non esiste. La libertà è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in sè stesso il potere di volere scrivere nell'atto che non vuole scrivere, o di non volere scrivere nell' atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli poteva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto che la felicità ed il dovere sono i due principii motori della nostra volontà; ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale;* possiamo dunque semplificare la proposizione e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l' ultimo fine della volontà non può essere che il bene.* La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in sè stesso che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente che ha il potere di voler il piacere che s' incontra nell'azione contraria alla legge, e di preferire in conseguenza il piacere fisico al dovere; ma nell' atto ch' egli vuole il piacere piuttosto che il dovere, sente che ha il potere di voler il dovere piuttosto che il piacere.

I voleri sono modi di essere, che lo spirito produce da sè stesso, e de' quali è egli il principio efficiente. Due cose sono dunque richieste per la libertà: 1.° che lo spirito sia attivo nel volere; 2.° che nel volere i beni particolari si abbia, nell' atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi abbiamo stabilito l' una e l' altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza; abbiamo dunque su la stessa base stabilito il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna, ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà dalla coazione.* La volontà non può esser costretta a volere; ciò sarebbe lo stesso che porre essere un atto della volontà un atto involontario, il che è una contraddizione I moralisti dicono in conseguenza che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni; ma che la può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzosamente in un carcere; ma non potrà produrre che io non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà dunque è libera dalla coazione.* Ma mi sembra evidente che gli atti comandati nè anche possano essere *coatti;* poichè i moti che una forza esterna produce nel mio corpo non sono atti comandati. Ho sviluppato questa dottrina nella filosofia della volontà.

L' uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall' attività dell' anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l' uomo delibera, paragonando i beni particolari coll' ideale del bene sommo. La sola libertà dalla coazione non è dunque sufficiente a costituire quella libertà che noi sentiamo nella scelta dei beni particolari; quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà dalla necessità della natura.*

Non bisogna dunque confondere il *volontario* o il *spontaneo* col *libero.* L' uomo vuole spontaneamente il bene generale, ma nol vuole liberamente, poichè egli non ha il potere di non

volere il bene generale, come ha il potere di non volere, nell'atto che li vuole, un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero* è una verità, come dissi, d'intimo senso. Diffatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene ed il volere andare ad un passeggio. Noi sentiamo che non possiamo impedirci di volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente che possiamo impedirci di volere andare al passeggio. Parimente noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio, e risolviamo a piacere o l'uno o l'altro; ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale; il che dimostra che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§ 40. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della Logica mista che la coscienza è il fatto primitivo sul quale si dee poggiare l'intera filosofia. E qui mi viene l'occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità dell'esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L'attività del nostro spirito è un fatto che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di sparger dei dubbii su di essa; Bayle è uno di costoro. Siccome, egli dice, la coscienza della nostra esistenza non ci autorizza a dire che noi esistiamo per noi stessi; così la coscienza chiara e netta, che abbiamo degli atti della nostra volontà, non può farci discernere se ce gli diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa che ci da l'esistenza.

L'obbiezione rapportata è falsa. Egli non bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine ove ella può giugnere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli in cui essa si trova. Il sentimento non m'istruisce punto su l'origine della mia esistenza, ma solamente su la mia esistenza; esso dunque non m'inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente Bayle ammette che il sentimento m'istruisce su l'attività del mio spirito; non ha dritto di conchiudere che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l'esistenza della mia attività.

Questo sentimento di attività, replica Bayle, può aver esistenza in uno spirito il quale fosse solamente passivo. Sia, dice il filosofo citato, che l'atto di volere ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente vero che noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire sì volera che c'imprime, quel piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendio delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s'imprimerebbe insieme un moto verso un punto dell'orizzonte ed il volere di muoversi verso lo stesso punto; supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da sè stessa per eseguire il suo volere.

L'addotta replica è sofistica. Nella supposizione che i nostri voleri fossero modificazioni passive, noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività; noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire che ci sentiremmo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre passioni e le nostre azioni è una verità primitiva dello nostra coscienza.

L'esempio della banderuola, al quale Bayle ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d'ignorare la causa de' nostri voleri; una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me* che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente e l'effetto ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi, in quanto vogliamo. L'obbiezione proposta contro l'attività della nostra volontà è dunque di niun valore.

I fatalisti adducono contra il domma della libertà un altro argomento che a prima vista sembra di molto peso. La volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo che la determina a volerlo. I motivi che determinano la volontà sono i piaceri ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli e le percezioni dolorose. Lo spirito cede riguardo al piacere alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l'altro dal non volerlo, la vittoria è pel dolore minore: fra un piacere ed il dolore, che seguono dal volere A, se il piacere sarà maggiore si vorrà, se il dolore sarà maggiore del piacere A, non si vorrà. L'uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore; queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora i voleri sono effetti necessarii di queste modifica-

zioni; l'uomo non è dunque libero volendo; egli è necessariamente trascinato dalle impressioni che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi dei quali parliamo, ricorrono qui ad un paragone per appoggiare il loro argomento. Lo spirito umano, secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia; i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi: il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producono l'equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l'errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione;* e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione se non che i motivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all'atto: ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale si determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non può muoversi da sè, nè è essa il principio efficiente del moto: i pesi la muovono, essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere, perchè i motivi non son voleri ma percezioni, e queste non sono il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica: egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta; non vi può dunque essere alcuna libertà, poichè questo non può stare insieme colla necessità di seguire la maggior dilettazione? La necessità, di cui qui è quistione, io rispondo, non è che la certezza dell'avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L'uomo segue sempre la maggior dilettazione, ma nell'atto che egli la segue, conserva sempre il potere di non seguirla; ed in questo potere reale, che ciascuno sente in sè stesso, consiste la *libertà dalla necessità della natura.*

L'esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile: i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto: eccovi alcune spiegazioni. Nel paragrafo 8 vi ho parlato dell'ideale del bene sommo; qui vi aggiungo che questo bene sommo è l'unico ultimo fine dell'uomo, poichè l'adempimento del dovere, e la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso, ed insieme perfettamente felice.* Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell'uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E qui debbo avvertirvi due cose: 1.° che nell'idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù, poichè la coscienza del vizio è un dispiacere, ed è quel dispiacere che chiamasi particolarmente *rimorso;* 2.° che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo hanno un'idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori o minori i beni particolari, secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adeguato della volontà, la tendenza verso il medesimo è invincibile e necessaria; ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adeguato della volontà, e non fissandola necessariamente, la volontà nell'atto che li vuole conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male; e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a sè per un aspetto la volontà, così per un altro la respingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta, e perciò del sommo bene o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si fermi negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo alcuni filosofi, l'origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi, la dilettazione che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla e di rendere prevalente la dilettazione contraria, e ciò in forza del potere che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e di dirigerla ad un altro. Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore la difficoltà. La distrazione e la direzione dell'attenzione dipendono dalla volontà; la volontà non può volere questa distrazione e questa direzione senza riguardarle come buone; ella dee volere esser meglio distrarre l'attenzione da un dato oggetto che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, determina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra (1).

(1) Una prova della libertà è che tutti gli uomini consultano sopra alcune loro azioni: se non avessero la persuasione intima di esser liberi non delibererebbero. Così nessuno consulta se debba o no un giorno o l'altro morire, se il core debba palpitare, ecc. Ma poichè nelle deliberazioni importanti ci è sempre qualche ragione che ci determina, e si può credere esser questa che faccia una violenza alla nostra volontà senza che l'anima se ne accorga bisogna porla alla prova nelle cose in cui non vi è ragione alcuna che ci spinga a questa piuttosto che a quella. Per es. i moti di una mano. È vero che osservando in me la volontà che mi fa scegliere un moto piuttosto che un altro, vedo che c'è [illegible]

§ 41. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi son divisi in questa controversia: alcuni con Leibnizio pretendono che l'uomo non isceglie giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con Clarcke pretendono che l'essere intelligente e libero può scegliere fra due parti uguali in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario, dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgessimo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponghiamo che due ovi sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo; vi dee certamente essere una ragione perchè quest'uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono questi filosofi, di mangiare l'uno o l'altro; ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l'uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un'infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice Leibnizio, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; ma quando si esce da una camera, vi sono tali ragioni che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facessimo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l'asino un'uguale impressione; o pure un asino egualmente spinto dal dolore della fame e da quello della sete, e posto fra l'avena e l'acqua che gli produrrebbe un'uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a Giovanni Buridan, filosofo del decimoquarto secolo, ond'è venuto in proverbio *l'asino di Buridan* (1). Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all'altro; ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione che non potrebbe aver luogo nell'universo. Ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino morrebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell'asino e fuori dell'asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall'altro. E sebbene l'uomo sia libero, ciò che l'asino non è mica, sarà nondimeno vero che ancora nell'uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile; e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito che l'uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante che lo determinato l'uomo a sceglierlo. Sovente le cause che ci determinano sono impercettibili.

La bilancia, dice Clarke, non avendo in sè un principio di azione, non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero, quando se gli presentano due o più maniere di agire ugualmente ragionevoli e perfettamente simili, conserva eziandio in se stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone e molto forti per non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare che una certa maniera di agire vale meglio di un'altra. Non si può dire che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell'agente.

Senza prender partito in questa disputa osservo che Leibnizio e Clarke convenivano che l'uomo è libero: la quistione dunque presente può forse riguardarsi come indifferente per l'esistenza della libertà. Io adotto l'opinione di Clarke.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell'essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente, cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l'esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente

per provare la mia libertà, ov'io trovo un piacere, e questo può esser la causa che mi spinge a mettermi in tale o in tale altro stato. Ma primieramente se io godo a provar la mia libertà, ciò suppone ch'io la senta. In secondo luogo questo desiderio di provar la mia libertà mi spinge a prender parte a questi movimenti, ma non mi determina a cominciar da uno piuttosto che da un altro, perchè proverei egualmente la mia libertà, qualunque fosse quello che scegliessi. Su questa importante e difficilissima materia si veda il discorso di Bossuet sulla libertà umana (*Oeuvres*, T. xi.)

(1) Il poeta Dante contemporaneo di Buridan così esprime questa opinione ridicola:

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame
Che liber uomo l'un recasse ai denti.
Sì si starebbe un agno intra duo brame
Di fieri lupi egualmente temendo:
Sì si starebbe un cane intra duo dame.
Par. IV.

possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l'ottimo fra tutti i mondi possibili; è questo il sistema dell'*ottimismo*. Nella natura non possano esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*; perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragiune, trattando l'uno altrimenti che l'altro; e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degli *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un vôto immenso, nel quale fu creato questo mondo materiale e finito. Un tal vôto, diceva il filosofo di Lipsia, ripugnerebbe la ragion sufficiente: la porzione del vôto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del vôto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un'altra (1).

§ 42. Abbiamo detto che l'esistenza de' precetti e delle leggi prova la libertà, come pure la prova il principio pratico, *la virtù è degna di premio; il vizio è degno di pena*. I fatalisti rispondono che nel sistema della necessità le leggi, i premii, le pene si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso, poichè il sasso, essendo privo di sensibilità e d'intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l'uomo, essendo un essere che conosce, può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi, dal premii e dalle pene. Se l'uomo, dice Collins, non fosse determinato necessariamente dal piacere e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense che se gli propongono per determinare la sua volontà all'osservanza delle leggi, ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice che, se gli uomini sono agenti necessarii, se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose che eglino non hanno potuto evitar di fare. Io dico, replica Collins, che il solo scopo delle pene che s'infliggono nella società, è di prevenire, per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producano questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo correggendoli o ispirando loro un timore che li impedisce di commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini, che si abbia in veduta nella comminazione delle pene, è evidente che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell'uomo; e che al contrario le pene possono essere giustamente inflitte, sebbene l'uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, le pene, come cause che influiscano a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili, e a far evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il signor Tamburini nelle sue Lezioni di filosofia morale (t. 3, lez. 5) osserva che la quistione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense e le pene, come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre che si appellano cattive, ed in questa astratta quistione noi non entreremo, dice l'autore citato, a decidere, nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare che non è, assolutamente parlando, incompatibile il fatalismo con un sistema di leggi di ricompense e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi, di ricompense e di pene sia un argomento chiarissimo dell'intimo sentimento o della persuasione, che hanno avuto gli uomini di tutti i tempi, dell'umana libertà: e per decidere una tale controversia, continua l'autore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cerco, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dire virtuosa, se un albero si possa dire virtuoso. Io cerco se questa sia la idea fissata dagli uomini all'uom virtuoso, e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino che la idea di una macchina utile o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso un'essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo virtuoso, tra il frutto di un albero ed un'azione dell'umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta: i vantaggi che si traggono ci sono cari, ma le

(1) Mi rincresce veder trattate, sebben di volo, nel nostro ch. A. queste quisquilie filosofiche, le quali non porteranno mai ad un utile ed applicabile resultamento per il progresso della scienza. Forse ha voluto mostrare in quali laberinti amavano di aggirarsi in altri tempi i primi luminari della filosofia. Temo che presto o tardi ci dobbiamo ritornare: nel nostro pianeta tutto è *pendolo*, e va per gradi dal basso all'alto, e dall'alto al basso.

virtù dell'uomo ci riempiano di ammirazione e di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l'eccellenza dell'artefice che l'ha composta; ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato ai frutti di un albero o ai moti di un orologio la idea di merito o di demerito, come tutti gli uomini hanno sempre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini l'*imputare* un'azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l'autore, o pure un qualificarla nell'ordine morale e disapprovarla in chi l'ha commessa. Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini, che suppone la idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell'umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse o facesse malamente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggierezza umana un uomo che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizii, che forma naturalmente il genere umano sulle varie operazioni meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi necessarii per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente che nel nostro piano le leggi e da' legislatori sono state sempre formate e da' cittadini accettate con un sentimento vivissimo, che possano essere da loro osservate o trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente viene punito per ingerire terrore negli altri enti della sua specie: ma si considera un reo, se gl'imputa un delitto, si disapprova in lui l'opera mal fatta, e si intende di punire in lui stesso l'ordine violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini, nella costituzione delle leggi e nella esecuzione delle pene, anche pel solo esempio degli altri individui, è stato sempre congiunto colla idea di un libero arbitrio. I premii son sempre stati, secondo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distributiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all'utile della società, ma si considera come un torto recato all'uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude Tamburini, che il presente sistema delle leggi, delle ricompense e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§ 43. Questo principio della ragion pratica, *la virtù è degna di premio, il vizio è degno di pena*, non è applicabile se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una specie di giustizia, ed una certa sorte di ricompense, di punizioni, che non sembra applicabile a coloro che agirebbero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella che non ha punto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata se non che nella convenienza che domanda una certa soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Hobbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia positiva che propriamente è vendicativa. Eglino la credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

La massima di cui parliamo è un giudizio sintetico; ella aggiunge all'idea di *virtù* quella di *merito di premio*, ed alla idea di *vizio* quella di *merito di pena*. Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori; ella ci viene dall'interno del nostro essere, ed è, riguardo alla sua origine, una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion pratica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità che in quanto egli fa il suo dovere*. L'uomo che in questa terra fa il suo dovere non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovente molto sfortunato: l'uomo vizioso passa sovente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci rattrista; la coscienza ci grida: *il vizio è degno di pena*. Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare; essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion pratica, di quella ragione che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione che ci è stata data per indicarci ciò che dobbiamo sperare e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione, il comando di esser virtuoso, il bisogno di esser felice; e la felicità

non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l'essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza? *Lo spirito umano è dunque immortale.* L'idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è fondata su le affezioni incontrastabili dell'essere umano (1). Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quella verso la felicità, un'altra vita in cui la virtù sarà ricompensata ed il vizio punito, sono delle cose che mi son date nelle affezioni che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice: abbiamo veduto non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a sè stessa. Abbiamo osservato che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno stato è dunque necessario, in cui questa legge della nostra ragion pratica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L'essere ragionevole e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e della punizione del vizio; vi trovo in conseguenza la necessità di un giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema, infinita, assoluta che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo legislatore e giudice è Dio; iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teorica, ma eziandio dalla mia ragion pratica.

L'immortalità del mio essere è domandata dalle tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall'insieme delle facoltà del nostro spirito. L'uomo tende ad un bene sommo, egli vuole necessariamente essere perfettamente beato e virtuoso; egli vuole la continuazione del suo essere, e perciò l'immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento? L'uomo vuol vivere nella memoria de' posteri (2). Tutto ciò che gli rammenta la morte a cui è soggetto e la fralezza de' beni di questa vita lo rattrista.

L'uomo è capace di perfezionarsi indefinitivamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l'ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado di sviluppamento. L'uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il vòto del cuore umano, che desidera cose più grandi di essi. Onde ne segue che il cuor dell'uomo, per quanto si occupi di trovar un oggetto di questo mondo, ha sempre un dippiù nelle sue forze che può impiegare in un altro oggetto: ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de' suoi desiderii, finchè si aggira nell'orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel dippiù che sente in sè stesso sopra gli oggetti che lo circondano nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoia dello stato in cui trovasi e s'inquieta col desiderio di uno stato novello, o di una nuova modificazione dell'antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuore umano avessero un valore reale, è necessario uno stato futuro, è necessaria l'immortalità del nostro *io*.

§ 44. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual mezzo abbiamo per rispondere con esattezza alla proposta quistione, fuori dell'esperienza? L'esperienza del passato dee guidarci a giudicare per l'avvenire. Ora poi ponete, mi si obbietta, che l'esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremo dunque noi uno stato di cose, in cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distributiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla sperienza soggetto, o non vi ha luogo; nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l'esistenza di una tal giustizia; nel secondo caso, dovendo noi giudicare del futuro dal passato, non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò: voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere che l'uomo non è felice in questo mondo conchiudete che dee esserlo nell'altro; dovreste conchiudere il contrario: l'esperienza, dovreste dire, ci mostra che la felicità fugge sempre dagli uomini malgrado i loro sforzi per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s'immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato futuro delle cose che la similitudine di questo col passato. Se la giustizia e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual diritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la quistione nel suo vero

(1) Tutti i popoli, anche più barbari, hanno sempre avuta una ferma credenza nella vita futura, ove dovea la virtù avere un premio, il vizio una pena.

(2) Quegli stessi sciagurati, i quali perderono ogni buon senso per l'abuso delle loro facoltà fisiche e morali, e che sentiuvi di ogni vizio più laido desiderano che tutto per loro finisca col finire della vita, amano qualche iscrizione, qualche imagine che li rammenti a' posteri.

aspetto. *L' esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su la nostra vita passata per rispondere affermativamente alla proposta quistione. Non vi ha alcuna delle sette tendenze di cui abbiamo parlato nel § 17, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha sperimentato i piaceri de' sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta verità il Sapientissimo Autore della natura non ha egli cercato di dilettare i sensi dell' essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell' uomo in generale, cioè della specie, non già dell'individuo, può dunque esser soddisfatta, ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L'uomo di studio non isperimenta forse sovente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziandio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla coscienza delle proprie forze intellettuali? L'uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall' aver egli asciugate le lagrime dell' infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero, ecc., non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l' oggetto cui ella tende? È questa una verità poggiata su di un'esperienza costante. Inoltre l'esperienza c' insegna che l' uomo non giunge che dopo molte sofferenze a conseguire l' oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell'uomo di studio pria di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere; egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze in conoscenze senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a poter ragionare nel modo seguente: 1.º L' esperienza c' insegna che le tendenze dell'uomo non sono defraudate dell'oggetto corrispondente: ma una di queste tendenze si è quella dell' immortalità cioè della continuazione dell'esistenza; l'esperienza ci autorizza dunque a conchiudere che l' uomo è immortale; 2.º L' uomo ha una tendenza a conoscere il vero; l' uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare: egli la soddisfa in parte in questa vita in un progresso continuato di conoscenze, ma egli non vi giunge giammai al termine; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l' uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità; 3.º La ragion pratica dell' uomo non è soddisfatta, se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell' uomo dee esser soddisfatta, poichè l'esperienza c' insegna non esservi affezioni in noi interamente vôte di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente e completamente in questa vita; ella dee dunque esserlo in uno stato futuro (1).

È falso che qualunque raggio di felicità fugge dall' uomo su di questo globo terracqueo. Ogni uomo ama di vivere; ora non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano queste verità. Se nel momento in cui si uccidono il male è la loro maggiore del bene, l'ultimo ha dovuto esser maggior del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, nei quali hanno amato il vivere. Tutto computato, la somma de' beni ha dunque dovuto essere maggiore di quella de' mali (2).

(1) « Tutto ciò per cui si annunzia la natura « dell'umano spirito, palesa la sua vocazione per « un più sublime agire, nè da alcun tempo limitato, « per una esistenza e vita sempiterna. Dalla sua « intima natura procede un infinito desio, ond' è « continuamente dominato il suo conoscere e il suo « volere: quindi non lo può saziare alcun modo « di limitata cognizione, nè alcun possesso di beni « passeggieri. Esso tende a lanciarsi da cognizione « a cognizione fino all' intuizione del Primo, Sommo ed Eterno; siccome d' altronde ve lo spinge « un'interna brama ad un bene ch'ei cerca indarno « sulla terra, ed un ideale con cui esso anela di « unirsi con illimitato e perpetuo amore. Quest'illimitata tendenza al sublime ed al meglio è una « disposizione dell' umano spirito talmente essenziale, quanto lo è la disposizione alla fantasia, « all' intelletto ed alla ragione, la quale ol par di « queste attende il suo sviluppo... Questa tendenza è talmente naturale all'uomo, come lo è l'istinto presso i bruti. E come non ha ingannato « questi coi loro varii istinti, molto meno ha illuso « l'uomo colla sua tendenza all'infinito. Poichè se « l'istinto conduce l'animale alla sua relativa meta, « indubitatamente anche quell' infinita tendenza « condurrà al punto prefissosi, e ad una infinita « vita e ad un sempiterno operare e godere. Nulla « è frustraneo in natura; ogni forza deve agire, « ogni germe svilupparsi, ogni disposizione perfezionarsi. Or siccome è impossibile all' uomo « nella sua limitata sfera, da cui è circoscritta la « sua terrestre vita, di sviluppare fino alla perfezione le sue intellettuali facoltà più sublimi, « gli si dee aprire al finir di essa un altro sentiero di vita, che lo guidi a più elevati gradi di « conoscenza e felicità, unici fini della sua continua tendenza e desio. » (*Hartmann. Lo spirito umano ne' suoi rapporti colla vita fisica, in fine.*)

(2) Mi sia permesso fare alcune osservazioni s questo ragionamento. È vero che qualche raggio di felicità rifulge per l'uomo su questa terra, ma dire poi assolutamente che l'uomo non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene, mi sembra strano. La speranza spesso è quella che lo regge in mezzo a una piena di mali che l' opprimono, e quando anche non gli resti una fondata speranza che per lui cesseranno su questa terra tante sciagure e la vita debba essere una serie d'affanni, non si uccide perchè sa che ciò lo conduce a mali maggiori ed interminabili. Forse il ch.

L'uomo ha la tendenza di conoscere il vero e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere che continueranno ad esserlo e che la saranno completamente in uno stato futuro perchè l'esperienza c'insegna che l' uomo si perfeziona successivamente e con travaglio e sofferenza. La perfezione dell'uomo è l' effetto del buon uso della sua libertà. L'abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completamente in uno stato futuro.

§ 45. Ma qual ragione ha mai l' epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L' *io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio di un tal argomento è falso, e qualora si ammettesse per vero, si potrebbe negare la conseguenza.

Nell' ideologia abbiamo evidentemente dimostrato che l' *io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue parti, come accade nel corpo; esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante stabilita in un modo incontrastabile nell' ideologia conduce dunque necessariamente ad ammettere l' immortalità del *me* umano (1).

Ma supponiamo per un momento l' assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante; ne segue egli forse che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina che, secondo alcuni materialisti, costituisce l' anima nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarii non ammettono eglino che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della materia, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima che dopo la dissoluzione del corpo? (1).

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l'esperienza termina, ove l' esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a costesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli giammai, voi non vedete che i loro corpi solamente; intanto credete che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili a' vostri; in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro, e fate ciò oltrepassando i limiti dell' esperienza. Nella Logica mista vi ho dimostrato che partendo da oggetti sperimentali possiamo giungere a conoscere oggetti che non possono cadere sotto l' esperienza (2).

A. ha menato una vita piena di contento, e ben lo merita e pel suo sapere e per la sua virtù; ma io credo che la maggior parte degli uomini possa paragonar la sua vita, ed io son tra questi, ad una coltre da morto, la quale, per quanto sia in qualche parte ricamata in oro, il fondo è sempre nero. Avviene spesso che gli uomini senza giungere all'infamia del suicidio non amin la vita; la soffrono per obbedire a Dio, e perchè sperano una ricompensa nella vita futura. Se poi mi si obbietta che temon la morte tutti gli uomini, ed hanno un certo amor per la vita, rispondo che ciò si spiega col timore de' dolori che accompagneranno la morte, col dispiacere di abbandonare oggetti cari, e più coll' incertezza in cui si trovano di conseguire la felicità della vita futura, perchè anche a malgrado di una coscienza non ottenebrata dai vizii, suona spaventosa in cuor di tutti una voce che grida: sarai tu degno di premio o di pena? Gl' increduli stessi non giungon mai a credere che tutto finisca col finir della vita, e tremano. — Io credo che non possa stabilirsi in generale che i beni superano i mali e viceversa. Per alcuni i beni superano i mali, per altri è al contrario.

(1) Essendo lo spirito umano di natura semplice, è indistruttibile ed immortale: ma Dio che lo creava potrebbe annientarlo? Lo potrebbe: ma ciò ripugna alla sua *sapienza* che avrebbe creato un essere con una tendenza all' immortalità senza che avesse un oggetto: ripugnerebbe alla sua *giustizia* perchè la virtù non avrebbe condegno premio, il vizio condegna pena; perciò non potendosi ammettere un Dio assurdo, conviene ammettere che non vorrà annullare lo spirito umano; che però sarà immortale.

(1) Non so comprendere come il materialista potrebbe credere di non esser mortale, facendo dipender la vita, non che il pensiero da moti prodotti da una macchina organizzata in un certo modo. Sia pure che gli atomi di cui era composto il suo corpo non si annientino; quando sono disgregati e non hanno più quella data organizzazione, tutto è finito.

(2) Alcuni mettono in campo una ridicola obbiezione contro l' immortalità dell' anima, ed è che essendo il corpo lo strumento ed il mezzo per cui l'anima sente, disciolto questo, nulla potendo più sentire, Dio l' annienterà. Mi piace di rispondere colle parole del fisiologo F. C. Hartmann.

« Se l'anima finch' è legata al corpo non può venire in commercio che per mezzo suo col restante dell'universo, sciolta da questo corpo può entrare in altro modo più sublime di reciproca azione col restante della natura. Perchè non dovrebbe essa, che congiunta col corpo frale può mirare le immagini in questo abbozzate, abbandonato che abbia il terrestre suo involucro, mirare ancora le cose in loro stesse e con maggior chiarezza? E poi non è già la materia bruta e ponderabile dell' organismo che pone in commercio lo spirito col restante della natura, ma piuttosto la luce svolta in quella per il vitale processo dei nervi. Non si può dunque lo spirito nella sua separazione dal corpo congiungere con una più pura luce, e portato da questa sollevarsi ad un altro mondo e ad altre sfere più estese? Non si dovrà, considerando il corpo da questo lato, dichiararlo piuttosto qual mezzo di limitazione che di estensione della morale attività? » (*Lo spirito umano ne' suoi rapporti colla vita fisica, cap. ultimo. E altrove, § 33.*)

il domma dell' immortalità dell' anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice, ed un freno potente alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione ai delitti che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

Questa dottrina in sè stessa considerata è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell' immortalità a danno dei popoli (1). Io ne convengo, ma ehe perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene in mano dello scellerato l' istrumento del delitto e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parassito ne abusa? L'idea di una Provvidenza che premia la virtù e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa una verità incontrastabile. Togliete l' immortalità dell' anima, la dottrina della Provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all' adempimento del dovere, di quello che ne hanno gli Dei di Epicuro i quali sono senza Provvidenza.

## CAPO V.

### Si deducono i doveri dell' uomo dai principii generali stabiliti antecedentemente.

§ 46. Ritorniamo indietro e percorriamo la strada che abbiamo scorso, conosceremo così il punto ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane per giungere al termine della scienza che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere abbiamo esaminato l' influenza della volontà su l' intelletto; indi l' influenza dell' intelletto su la volontà. L' intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la parte passiva e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla parte attiva. Colla parte passiva influisce coi desiderii indeliberati, e che prevengono l' esame della ragione e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio, ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderii primitivi, quello che ha per fine ultimo il proprio benessere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ultimo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l'uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all' esercizio della virtù. L' uomo non è solamente un essere passivo, egli è attivo. La ragione gli è data per dirigerlo tanto pel conseguimento della propria felicità che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell' uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella dirige la volontà nella ricerca della felicità per mezzo dell' ideale del bene sommo, e col paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà

« Finchè l' essere pensante è legato all' organismo « umano e connesso colla vita di esso, potrà colla « sola meditazione di questo organismo e della sua « fisica vita entrare in iscambievol conflitto col « mondo esterno, e per mezzo di esso soltanto « giungere all' intuizione del restante del mondo, « e reagire sul medesimo positivamente; quindi « soltanto mediante di esso pensare in modo con« forme all' uomo. Ma da ciò non ne proviene che « l'anima, sciolta da' lacci in cui fu ritenuta nel « corpo umano, non possa venire in reciproco con« flitto col resto della natura, e secondo la sua in« tima essenza operare in modo intuitivo e libero « determinante. Il mediatore proprio tra l' anima « ed il mondo corporeo non è la rozza massa or« ganica de' nervi, ma il principio espansivo della « natura più sviluppato dal vitale processo, vigente « in questa massa, che annunzia in tutte le sue « proprietà ed effetti la prossima affinità coll' elet« tricismo e quindi anche colla luce. *La luce dun« que sarebbe l'organo più prossimo ed immediato « dell' anima; e non senza cagione e sommo si« gnificato sarebbe la continua sede di luce, sotto « morale e fisico riflesso.* Se questa opinione è « fondata, si presenterà al bel nuovo alto spirito, « quando sia diviso dalla salma; la luce qual or« gano ai di lui voleri, col quale esso potrà pas« sare a nuovi legami, per cui in purità e libertà « più sublime di prima, potrà mirare, operare e « godere della somma felicità. Ma su ciò decreterà « Colui che pensa, e pensando muove i mondi e « crea gli spiriti. »

Comunque poetica possa parere quest' opinione del ch. fisiologo tedesco, pure è avvalorata da una credenza *volgare* di ogni tempo e di ogni nazione; infiniti sono i passi biblici ove si trovano frasi che suonan quasi le stesse cose che dice l' Hartmann, sebbene ivi intendasi in senso figurato. In Omero, in Virgilio, ove sono riportate le opinioni e le credenze degli antichi, si vede campeggiar la medesima idea; e lo stesso poeta Celtico, parlando dello spirito di una cara donzella uccisa, così esprimesi:

> Ma tu, Morno gentil, vientene assisa
> Sopra un *raggio di luna*, e dolcemente
> T' affaccia allo *spiraglio* del mio riposo,
> Poichè cessò lo strepito dell' armi
> E tutti i pensier miei spirano pace.
>
> (*Fingal*, Canto I.)

Senza però dare un gran peso a quest' ipotesi, basta almeno a mostrare esser possibile che lo spirito séguiti ad aver idee, ecc. anche separato dal corpo. E il non saper come ciò possa avvenire non prova che ciò non debba essere.

(1) In che mai la superstizione ha abusato del domma dell' immortalità dell' anima? — Io non so che sia stato mai detto, per quanto fossero bizzarre l' idee delle pene e dei premii nella vita futura presso i pagani e presso i selvaggi, che la virtù fosse punita ed il vizio premiato.

nell'esercizio della virtù mostrandole il dovere, o l'*universalità assoluto*. Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo II. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiamo esaminato nel capitolo IV le scambievoli relazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in sè stessa, cioè a stabilire che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell'uomo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l'uomo come un agente. Ella dee in conseguenza sviluppare i mezzi che conducono all'acquisto della virtù e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora g l ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza che studiamo.

§ 47. Per essere virtuoso fa d'uopo eseguire i proprii doveri; per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque de' proprii doveri è la prima condizione indispensabile per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprii doveri? Potremmo noi essere nell'errore o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto che i principii della morale sono noti ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto che su di alcune proposizioni pratiche i filosofi han disputato e disputano tuttavia. È finalmente un altro fatto che gli uomini hanno adottato degli errori in materia di morale. Per cagion di esempio, tutti convengono nella massima: *non offendere alcuno*; tutti deducono da questa massima la legge generale, *che un uomo non ha il diritto di offendere un altro uomo*. Ma se un uomo cerca di offenderci nella roba, nell'onore o nella vita, abbiamo noi per difenderci il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati e sono ancora divisi di opinione. Alcuni con s. Agostino pensano che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile, e che in conseguenza sia un delitto eziandio l'uccidere per difendere la propria vita l'ingiusto aggressore. Altri all'opposto sostengono che sia lecito, quando non si ha altro mezzo di salvar la propria vita, di uccidere l'ingiusto aggressore; ed altri hanno dippiù cercato di sostenere che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore per non ucciderlo, non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso o un'orecchia; o pure rubarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che siasi? Alcuni moralisti insegnano che, avendo noi diritto di difendere ogni nostro diritto, non abbiamo obbligazione di soffrire un'ingiuria qualunque, e che in conseguenza abbiamo il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla, di uccidere l'ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante quistioni si elevano su le illazioni che si pretendano dedurre dal principio: *non offendere alcuno*.

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali de' popoli per assicurarsi di alcuni errori generali o quasi generali in materia di morale. Io non parlo dell'uso de' sacrifizi umani presso l'antico paganesimo: ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro diritto che ha l'uomo sopra i suoi organi, sopra le sue facoltà e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero nondimeno che la forza è stata l'arbitra della sorte dei miseri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille presso Omero, assai più dolce del mele, ed era a quei barbari e feroci, che avevano incessantemente l'armi nella mano, il sentimento più caro e famigliare. Questa gli spingeva a dar la morte a quegli infelici che nella zuffa restavano vittima del loro potere. Si univa, osserva saviamente Tamburini (1), un motivo di religione che gli persuadeva esser necessaria la vittima per placare l'ira de' Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nei cuor dei mortali un sentimento di umanità e di ragione che, mitigando la ferocia ed illustrando a poco a poco le menti, insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare lo sdegno del vincitore e quello ancora de' Numi, senza spargere sempre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per lo castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento ed al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi, a' quali col serbarli alla vita si credea di usare un'estrema condiscendenza di umanità, detti perciò servi o *servando*, come osservano i romani giureconsulti su l'origine di una tal voce (2).

(1) Lez. di filos. mor., t. 4, lez. XIV.

(2) Gli schiavi potean considerarsi come prigio-

Erano essi destinati alle opere più vili e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio ed alla barbarie dei loro padroni, che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si avvezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e contrasse una abitudine con questo modo di vivere che la rese insensibile alla fatica ed alla servitù. Quindi non fu più d'uopo di catene e di ceppi, e rimasero i servi nelle private famiglie come una parte di esse, destinati alle opere più vili ed alle maggiori fatiche.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell'Affrica non prova meno l'esistenza di errori generali in morale. Io mi contento solo di trascrivervi su di questo fatto ciò che ne scrive il signor Galanti nel tomo IV della sua eccellente instituzione di geografia: « Qualunque « sia l'abbiezione in cui veggiamo i Negri, « non pare che si possa asserire, come preten- « desi generalmente, che essi per la struttura « e forma del loro cranio debbano avere dispo- « sizioni intellettuali assai minori degli altri « popoli. Le leggi e l'educazione, più che la « forma del cranio, han dovuto contribuire al « loro morale degeneramento. L'uso di ven- « dere i proprii figli, che hanno gran parte di « questi popoli, ha fatto aprire agli Europei « un infame mercato di essi. Si trasportano « questi infelici nell'America, dove vengono « impiegati alle fabbriche di zucchero e del ta- « bocco, alla coltura delle terre ed allo scavo « delle miniere. Nel 1768 furono estratti dal- « l'Affrica 104,100 schiavi, de' quali 59,400 fu- « rono comperati dagl'Inglesi, 23,500 dai Fran- « cesi, 11,300 dagli Olandesi, 8,700 dai Porto- « ghesi, e 1,200 dai Danesi. L'estrazione del « 1789 fu di 900,000 individui. Essi vengono fin « dalle parti più centrali dell'Affrica. I voti « della filosofia e dell'umanità furono finalmente « ascoltati nel congresso di Vienna per l'abo- « lizione di sì abbominevole commercio. Ma l'a- « vidità continua a macchiare di tal nefando « delitto i culti ed umanissimi Europei. (1). »

nieri di guerra, i quali col lavoro dovean riparare il danno che la loro aggressione avea prodotto. Si osservi che, secondo la barbara politica de' tempi antichissimi nelle guerre che eran quasi sempre di esterminio, il vincitore per evitare in seguito nuove guerre per parte dei vinti uccideva tutti, non esclusi i fanciulli; e solo facensi grazia alle femmine di tenera età ricercatissime a cagione della poligamia

(1) Dell'Africa, c. 1.

§ 48. L'ignoranza, l'errore, l'incertezza hanno dunque luogo nello morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca: 1.° quale è l'origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion pratica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l'ignoranza del precetto, ed in conseguenza l'errore e l'incertezza? Una legge scolpita nei nostri cuori può ella forse essere ignorata? Si cerca: 2.° l'ignoranza, l'errore, l'incertezza ci scusano essi dalla reità nella trasgressione dei naturali doveri? Si cerca: 3.° in caso d'incertezza qual regola dee l'uomo seguire?

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi dai moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare, applicando la legge al fatto, deducendone l'illazione. All'occasione della idea di un'azione la ragione presenta la legge che tale azione riguarda, e ne deduce l'illazione. Si chiede, per cagion di esempio, ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli; l'idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui; con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questo particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi, e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l'azione che da me si chiede è la restituzione del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato.* Un tal raziocinio, dicono i moralisti, è un atto di quella facoltà che chiamano *coscienza*. La maggiore del raziocinio è la legge, la minore è il fatto. L'illazione, quando il raziocinio precede l'azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l'azione fatta, contiene la sentenza che approva o che condanna la già fatta azione.

Non è da credersi che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offrisse alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sempre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l'idea dell'azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio dalla quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo e del luogo in cui fu confidato, dalle circostanze particolari del-

l'individuo che l'ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito:* con siffatta attenzione egli vede in questa idea particolare l'idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di *dovere;* ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *scienza morale* come sentimento. L'attenzione su di questo gruppo di fatti interiori lo risolve in un raziocinio distinto. Diffatti domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato. Domandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato che la nostra ragion pratica ha due ufficii ad eseguire: il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere; il secondo è quello di pronunciare su l'utilità o il danno risultante da queste azioni medesime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto e su l'onesto, colla seconda su l'utile ed il danno: colla prima ella paragona l'azione coll'idea del dovere, colla seconda la paragona coll'idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due officii della ragion pratica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella è chiamata *coscienza;* sotto il secondo può chiamarsi *prudenza* (1). Spesso avviene che la prudenza è in contraddizione colla coscienza.

§ 49. Se allo spirito si presenta una azione, l'idea di questa può esser tanto piacevole che assorbisca tutta l'attenzione. Supponendo che l'azione di cui parliamo sia una azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse nota, possono avvenire due casi: o la coscienza parla e richiama pure a sè l'attenzione; o la coscienza non parla, e l'attenzione è tutta diretta all'azione piacevole. Nel primo caso nasce il contrasto fra l'appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato più innanzi; nel secondo caso nasce l'inavvertenza della malizia dell'azione. L'esempio del re Davide riferito nelle sacre carte ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Bersabea fa nascere in Davide il desiderio di goderla; la percezione piacevole di questa azione assorbisce tutta intera l'attenzione di lui; egli non presta alcuna attenzione alla deformità dell'azione; l'adulterio è consumato; la donna concepisce e ne dà avviso al re adultero; per coprire l'ignominia dell'azione, Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito di Bersabea Uria chiamato giacesse colla moglie; i tentativi vanno a vôto; Davide fa uccidere Uria; indi sposa Bersabea. Scorre quasi un anno, e Davide non rientra in sè stesso, e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione; il profeta Natan si presenta a lui e dice: erano due uomini in una città, l'uno dei quali era ricco e l'altro povero: il ricco aveva un gran numero di pecore e di buoi; il povero altro non aveva che una pecorella da esso comprata e nudrita nella sua casa, cresciuta fra i suoi figliuoli coi cibarsi del pane di lui e col bere nella stessa coppa in cui egli beveva: dormiva ella nel seno di lui, ed egli l'accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi, non volendo toccare le sue greggie per fargli un convito, andò a prendere la pecorella del povero ed apprestò il cibo all'amico. Davide entrò in gran collera contro quest'uomo, e disse a Natan: viva il Signore! colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide: voi siete questo uomo: tosto Davide rientra in sè stesso ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra che, sedotti dal piacere che promette il delitto, possiamo non avvertire che l'azione in veduta sia un delitto, tralasciando d'interrogare la nostra coscienza e domandarle: *l'azione che io desidero è ella contraria al dovere?* Dimostra pure che gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza, ma dalla mancanza di attenzione alla voce della coscienza (1). Vi ho mostrato nella Psicologia che, sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò che accade nel nostro spirito; non sempre però lo percepiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivato dalla seduzione del piacere o dall'interesse personale ragionato, si dee attribuire l'ignoranza e l'errore su molti punti della dottrina morale. Sovente gli uomini all'aspetto di un'azione o non non interrogano la loro ragione, o pure l'interrogano sotto l'aspetto solo della prudenza,

(1) Direi *falsa prudenza*; e qui pure è il solito equivoco del benessere reale, apparente.

(1) Veramente nel fatto citato del re David pare impossibile che in un'azione tanto complicata e' non facesse mai attenzione alla voce della coscienza. Io credo piuttosto che in quello e in simili casi si cerchi a bella posta di far tacere il grido della coscienza stessa.

non già della coscienza, e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l'utile col giusto e l'onesto, seguono una coscienza erronea. L'oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi si presenta come un'azione piacevole, si può ancora riguardare come utile: il vendicativo lascia d'interrogare la coscienza, egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini comprende ancoro coloro che ci hanno offeso? Se uno che ci ho offeso si mostra pronto a ripararci il danno, ed è pentito di averci offeso, dobbiamo noi perdonarlo? Non vi ho egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta?* Egli non fa questa ricerca; la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta; o, se si vuole, anche su l'utile che in certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico Il diritto dalla vendetta è stabilito nella mente dei ciechi mortali (1). Su questo chimerico diritto si stabilisce l'altro della schiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l'ingiustizia della schiavitù personale degli antichi non conoscono quella che eglino fanno soffrire ai Negri dell'Affrica? Il commercio dei Negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi; esso è dunque giusto.

Il difetto di attenzione alla regola del giusto e dell'onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere o da quella dell'utile, è dunque l'origine dell'inavvertenza, dell'ignoranza e dell'errore in molti punti di morale.

L'attenzione, come abbiamo detto nel capitolo I, è sotto l'influenza della volontà; da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L'uomo, avendo in legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell'esame delle sue azioni libere coi principî primitivi della morale; quando dunque l'uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare, l'inavvertenza, l'ignoranza e l'errore che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili, e perciò colpabili e non possono servir di scusa per purgarci della reità nella trasgressione de'naturali doveri. Se un chirurgo, un medico per l'ignoranza della loro arte ammazzano gli uomini; una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è una ignoranza che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un'altra parte le azioni che si commettono, malgrado l'inavvertenza, l'ignoranza e l'errore, non lasciano di essere volontarie e libere; e siccome son malvagie di lor natura, così l'uomo che le commette non lascia di esserne colpevole (2).

La coscienza erronea ha un'infelice conseguenza, e si è che, agendo contro i suoi dettami malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è che in tal caso si ha l'animo, ci è la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccare. L'uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volontà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl'idoli, era un peccato d'idolatria, quasi che queste carni avessero in sè ricevuto da tale offerta qualche malizia che si comunica a chi le mangia: non tal massima è un errore, come l'insegna l'Apostolo s. Paolo: intanto se coloro che nudrivano un tale errore mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge e commettevano nella loro volontà un peccato d'idolatria. *Tutto ciò che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò che si fa secondo la coscienza è sempre bene. La regola de' costumi è la coscienza retta.*

§ 50. La confusione dell'utile col giusto e l'onesto è una feconda sorgente di errori riguardanti le nostre azioni e le azioni de' nostri simili. Che un ministro sordo alle premure dei

(1) Di qui in sciocco, per non dire infame uso dei *duelli*. Riporterò per chi crede di esser giudicato vile non accettando la sfida, un pezzo di Rousseau, in cui eloquentemente si confuta questo barbaro sistema di vendicarsi. « L'onore dell'uomo dabbene sarà egli in balìa del primo pazzo furioso che egli può incontrare? Mi direte che un duello prova il coraggio di un uomo. E basta ciò per cancellare la vergogna o il rimprovero di ogni altro fatto? .. In tal guisa un birbante non ha da far altro che battersi per cessar di esser un birbante. I discorsi di un bugiardo diverranno verità, subito che sieno sostenute colla punta della spada; e se foste accusato di aver ucciso un uomo, andereste a provare che non è vero con ucciderne un secondo? Così virtù, vizio, onore, infamia, menzogna, tutto può trarre esistenza dall'esito di un duello. Una sala d'armi è la sede di ogni giustizia; non vi è altro diritto che la forza, non vi è altra ragione che l'omicidio: tutta la riparazione dovuta agli oltraggiati è quella di ucciderli; ed ogni offesa è egualmente ben lavata nel sangue dell'offensore o dell'offeso?..... Se i lupi sapessero ragionare avrebbero massime differenti..... I più valorosi uomini dell'antichità pensavano eglino mai a vendicarsi di personali ingiurie con particolari combattimenti? ... Il più celebre capitano della Grecia fu disonorato per essersi lasciato minacciar dal bastone?.. L'onore non è mutabile: non dipende nè dai tempi, nè dai luoghi, nè dai pregiudizî. »

(1) In alcune, sebben rarissime circostanze, l'intelletto resta quasi ottenebrato da una subitanea forte passione, talchè l'uomo non è più in grado di deliberare. Per esempio nell'ira. Se egli si pose avvertitamente in circostanze tali che potesse in un subito eccitarsi quella disordinata passione, sebbene le azioni che egli commette in tale stato non procedano da deliberazione, egli è reo perchè non evitò il pericolo che egli ben conosceva. Se poi quella passione si svegliò per circostanze che non poteano prevedersi, la sua reità diminuisce notabilmente, e in qualche caso può anche non aver luogo.

suoi parenti e dei suoi amici creda di non dovere innalzare ai primi posti se non che degli uomini di primo merito, questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia e de' suoi amici per un uomo inutile, senza amicizia e nemico de' proprii parenti, ingrato, e senza i sentimenti dell' umanità. Che un altro ministro innalzi ai primi posti i suoi parenti ed amici, sebbene questi sieno senza merito, un tal ministro realmente ingiusto passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l' interesse personale e domestico che detta questi ingiusti giudizii. Che per i suoi intrighi un padre ottenga l'impiego di generale per un suo figliuolo incapace di comandare, un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli agli occhi dell' uomo veramente virtuoso ed illuminato? Quale azione più abbominevole che esporre una nazione, almeno molte delle sue provincie, ai danni che seguono da una disfatta? Quanti di questi intriganti introducono nella Chiesa di Gesù Cristo de' vescovi indegni del loro ministero che sono i flagelli delle loro diocesi!

L' uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un membro pernicioso. Ciascun individuo è un membro del genere umano, ma non è tutto il genere umano; è dunque un errore il confondere l' interesse o la felicità generale coll' interesse o la felicità particolare. Quando dall' azione di un uomo segue un mio danno, io non debbo perciò riguardarla come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria ai miei diritti? è ella contraria al dovere dell' individuo che l'ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri; costui mi ha recato del danno; egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale che fanno gli uomini nei loro giudizii su la virtù. Un re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo Stato, ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro conchiudono che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall' impeto delle passioni, esaminiamo spesso se l' azione che abbiamo in veduta è utile o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente quistione: *la prudenza ci consiglia ella la tale azione?* Noi impieghiamo un esame diligente per la soluzione della quistione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda quistione: *la coscienza ci permette ella la tale azione?* O se pure ce la proponghiamo, non impieghiamo per risolverla se non che un esame passeggiero e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso di alcuni uomini in alcune date circostanze; *non è prudenza il dire la verità?* non diciamo noi ancora: *è prudenza il simulare?* Ma se il dire la verità è un dovere, se la simulazione è un delitto, la coscienza comanda di dirlo, nell'atto che la prudenza consiglia il contrario (1). Amo di farmi attorniare da una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni ma delle proposizioni false che le lusingano: ma se avrò obbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli nei loro errori; ma debbo anzi porre per quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l'errore in tali giudizii fa d' uopo prescindere dal proprio interesse: gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è che gli uomini non interessati nelle azioni ed illuminati insieme sono i migliori giudici di esse. Quindi è che rare volte è concesso ai grandi ed ai potenti di udir la verità sul loro conto

§ 51. Ma quali sono le cause dell' incertezza delle opinioni morali? Io credo che queste cause si possono ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell' utile col giusto e l'onesto, della quale abbiamo parlato e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale fondata sul personale interesse perde negli scritti del celebre Wolfio e de' discepoli di lui quella tanta deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato la morale dell' interesse ragionato; ed hanno riconosciuto due principii determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente che le illazioni a cui siam condotti ragionando sul primo principio debbono esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di morale. Il fine ultimo è di tal natura che

(1) In qualche circostanza però è virtù tacere il vero. Quello che non è mai lecito è lo svisarlo, sostituirgli la menzogna, ed è poi dovere il non tacer la verità quando per cagion del proprio ministero e del proprio uffizio devesi altamente protestare contro un abuso, un vizio, ecc.

esige il sacrifizio di tutto per conseguirlo (1).

Ritorniamo al primo esempio recato nel § 47, cioè del dritto di difendere i nostri diritti coll' uccisione dell' ingiusto aggressore. Volfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna che il diritto di difesa dei nostri diritti è infinito, vale a dire che si estende a tutto ciò senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio wolfiano. Se i nostri doveri non sono che mezzi pel nostro ben essere, segue che noi non siam obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò che conduce ad allontanar da noi il danno che si ricerca d'inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda e si è; se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di ricuperare la mia roba che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo, ed una tale uccisione è lecita. Wolfio diffatto insegna come certa una tal massima nel § 629 e seguenti del II.° tomo, parte seconda, cap. III.° della sua opera grande del *Diritto naturale*. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l' amicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria che si tenta di farci, l'altra, che è manifesta iniquità il tòrre altrui la vita per ogni anche piccolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la proporzionale che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella che ci si fa o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove una è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l' ammazzare l' invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione. Fin qui l' autore citato (1).

Ma io osservo che tutta la quistione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio di cui parliamo, io non vedo come possa ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto essere il principio dell' utile un principio variabile e da non poter servire di norma assoluta nelle azioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell' uomo due interni principii motori, l' amor proprio e l' amor della specie, e gli ha chiamati *forza concentriva e forza espansiva*. Egli ha insegnato che la presente felicità dell' uomo e delle nazioni dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice di attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che, continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali che possono venirvi addosso dall' elasticità delle persone o offese o non soccorse ne' bisogni; e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi, verrebbero tutti a distrugger sè stessi. Or questa legge di equilibrio, conchiude Genovesi, è, secondo me e secondo il comun senso del genero umano, bella e trovata, ed è: *serbate intatti i diritti di ciascuno, anzi soccorreteli quanto sapete e potete* (2).

Ed ecco come la mezza proporzionale di Genovesi dipende da un principio diverso da quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia riconosciuto in tutta la sua estensione e purità un tal principio, pure lo ha riconosciuto in parte. Le quistioni dunque su di tali punti di morale dipendono dal principio su cui la morale si appoggia, e l' incertezza che si osserva in tali quistioni nasce dalla confusione fra l' utile ed il giusto o l' onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principii determinanti della volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, anche col principio di Wolf, cioè per personale interesse, si può giungere alle stesse illazioni dell' autore. Infatti la legge eterna rimanendo la stessa, nella supposizione ancora che il personale interesse sia l'impellente delle azioni umane, dovrà l' uomo osservarla per non deviare dal suo ultimo fine che è Dio. E sebbene il piacere del momento l' istighi a qualche azione contraria alla legge medesima, egli vi rinunzierà per non procacciarsi la perdita dell' ultimo fine: appunto come si rinuncia ad un bene che si presenta, quando si conosce che il suo possesso ci priverebbe di un bene maggiore. Per esempio, si domandi ad un filosofo che ammette la morale appoggiata sul personale interesse, e per ultimo fine Dio: dovete voi, nel caso che non possiate evitare la morte se non con l' uccisione di un innocente, ucciderlo? Risponderà, non debbo ucciderlo, perchè, sebbene con ciò vada incontro alla morte, il mio personale interesse che è la felicità completa, cioè il possesso di Dio, mi comanda che non devii per conservare una felicità, un bene incompleto, che è la vita. Così mi sembra che questa morale non solo perda *quella tanta* deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio, ma che non ne conservi neppure l' ombra.

(1) Diceosina, lib. II, Cap. IX, § XVI.
(2) Op. cit., lib. I, § XVIII, e segg.

è quello della collisione de' doveri, e della collisione de' diritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca che soffre naufragio; per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido mi è necessario di appoggiarmi ad un legno: questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno che se ne è servito per lo stesso oggetto di salvarsi dal naufragio. Io per salvarmi dovrei toglierlo a lui; che farò? Se nol tolgo, perisco; e se il tolgo, perisce il mio compagno: il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua; il diritto di salvar la mia è collisione col diritto che egli ha di salvar la sua; qual regola dovrò seguire in tal collisione? Mi trovo in un calessino, e sono sorpreso dagli assassini; fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocando molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni. Se mi arresto, sarò trucidato; se non mi arresto, ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda che da un mio figlio rimasto in città facessi uccidere un uomo pacifico. Avrò il diritto, per salvar la mia vita, di dare un sì crudele mandato? Mio figlio per salvarmi ha egli il diritto di eseguirlo? L' incertezza che cade su di tali quistioni deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *serba i diritti* è assoluto; se il dovere che vi si contiene è inflessibile ed immutabile; io sarò un iniquo, se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno che gli serve per salvarlo dal naufragio; perirò dunque, non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino, e perirò piuttosto che uccidere quegl' innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire io che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze è un effetto delle circostanze e dell' altrui malvagità; ed io non ho il diritto di vivere colla morte di coloro che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell' interesse personale; sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresso. Se io non posso nè debbo amare gli altri uomini se non che relativamente a me stesso, qualunque riguardo per gli altri dee cessare allora che trattasi di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno con cui nuota; spinger potrò innanzi il calessino, ed uccidere gl' innocenti fanciulli; e potrò, per salvar la mia vita, dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro che hanno riguardato come incerte le quistioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile, e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo*. Si stabilisce in esso che, se vi sono due opinioni, una che favorisce la libertà e l'altra che favorisce la legge, anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire senza pericolo di colpa questa prima opinione. Un tal probabilismo non può ammettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion pratica: questa vuole che dovendo conseguire un fine si scelga il mezzo che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo che abbiamo in veduta. Inoltre quando l'opinione più probabile favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine che è lo adempimento del dovere: ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mezzo sicuro per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà: seguendo l'opinione più favorevole alla legge, io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell' interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quel del dovere. Ma vi dissi di sopra che l'incertezza di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l'utile ed il dovere. Una tal distinzione mi lusingo di averla posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge e da quella del nostro arbitrio, qual ragione vi è perchè l' uomo savio e giusto non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che, ammessa la distinzione che abbiamo stabilita, le opinioni che ci si presentano come probabili son false, e le contraddittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere o quello dell' interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguali debbo dunque seguire il partito della legge.

§ 52. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Locke ha creduto che si può fare una morale come una geometria. Ma Locke, soggiunge il nostro Genovesi, parlava dei principii, e non ebbe l' occhio all' applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non lo è già ogni

ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi, un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi: *non ammazzare*; una ipotesi: *vi è caso nessuno in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi: *non rubare;* una ipotesi: *vi è caso in cui è lecito rubare* (1)? Una morale universale, dice Ancillon, che conterrebbe l'applicazione dei principii a tutte le relazioni ed a tutte le circostanze della vita, non esiste ancora o almeno non esiste che di una maniera imperfetta; non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono evitare, perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni e delle combinazioni possibili (2).

Quando si paragona la morale alla geometria, fa d'uopo notare con precisione le similitudini e le differenze. Le verità della geometria sono necessarie, le verità della morale sono eziandio necessarie; ma le prime sono analitiche, le seconde sono sintetiche. La geometria ha delle verità primitive e la morale ne ha pure. Le illazioni delle verità primitive geometriche sono evidenti mediatamente; ma non tutte le illazioni delle verità primitive morali hanno la stessa evidenza.

Una seconda causa dell'incertezza delle opinioni in morale è dunque, secondo alcuni filosofi, l'oggetto complicato di questa scienza. Vi ha una morale pura e teorica, ed una morale applicata, ossia pratica; la prima ricerca le regole generali dei nostri doveri, la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tanto evidenti, quanto le proprietà del circolo e del triangolo; ma nell'applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana, sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la varietà delle circostanze, una sola delle quali può cangiar l'indole o la qualità di un'azione. Quindi è che i legislatori rare volte far possono una legge che non ammetta qualche eccezione. Altri moralisti, fra i quali Puffendorffio, negano che da ciò risultar possa qualche incertezza nella scienza morale, essendovi certi ed evidenti principii, su i quali si può calcolar la forza che aver possa ciascuna circostanza per variare un'azione morale. Diffatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un'altra categoria, e si trasferisce sotto altri principii non meno certi ed evidenti degli altri per definir la qualità dell'azione variata. Chi negherà che non sia giusta cosa e necessaria il conservar sè stesso? Sarà quindi illecito l'esporre la propria vita a pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sagrifizio, l'esporsi per essa a pericolo è un'azione virtuosa. Ecco una circostanza, qual è il pubblico bene, che varia l'azione e la renda buona da cattiva che ella era. Ma follia sarebbe il rifondere un tal risultamento nell'incertezza della scienza morale. Varia l'azione, ma variano ancora i pricipii che la qualificano, principii sì nel primo che nel secondo caso evidenti e certi egualmente.

Io convengo che, variando le circostanze, variano le azioni, ed in conseguenza i principii che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l'incertezza nella morale; se i principii debbono variare in ragione della varietà delle circostanze, il numero di questi principii regolatori dovrebbe essere quasi immenso. Ora non sembra che lo spirito umano possa esser capace di aver l'evidenza in tutti i casi varii dell'umana vita. Quindi pare a me che sebbene dobbiamo ammettere essere morale una scienza certa, perchè ha de' principii certi e delle illazioni esatte, pure dee concedersi che vi sono de' casi complicati in cui non traluce con evidenza la regola da seguirsi. Avverto inoltre che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale: *segui nelle cose dubbie il partito più sincero*. Poichè alcune volte si disputa se un'azione sia permessa o vietata o comandata. Così nel caso dell'uccisione dell'ingiusto aggressore per salvare la propria vita, alcuni con s. Agostino pretendono che una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno:* altri pretendono che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere di non essere suicida. Ora è certo che la quistione fra i difensori della terza opinione non può dirimersi col principio enunciato: *nelle cose dubbie segui il partito più sincero.* Questo principio può servire nel caso che una delle opinioni è per la libertà, e l'altra per la legge; ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni sono per la legge.

Quando una dottrina dice: *devi fare*, e l'altra: *ti è permesso di non fare*, l'una è per la legge, l'altra per la libertà; ma quando l'una dice: *devi fare*, e l'altra: *non devi fare*, sono tutte e due per la legge.

§ 53. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della morale filosofia: non iscrivendo un'opera circostanziata, sarò breve nella spiegazione de' naturali doveri, contentandomi di esporvi le massime generali, e rinviandovi alle opere estese per l'applicazione delle verità generali ai diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto e generale de' nostri doveri si è, come abbiamo detto, il seguente: *non offendere alcuno*. Questo principio equi-

(1) Diceosina, t. 1, proemio.
(2) Sviluppamento del *me* umano, c. XI.

vale a questo altro: *non violare i diritti degli altri*. Ma quali son essi questi diritti degli uomini? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale, e questa libertà, rinserrata in tale limite, è ciò che appellasi *diritto*. Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario ai diritti degli altri. I diritti ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un diritto di fare, voi avete il dovere di non impedirmi di fare; tal dovere scende dal principio generale: *non violare i diritti degli altri*.

L'uomo vuol essere felice: egli ha il diritto di esser felice; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo cieco alla propria felicità. Da uno tale verità scendono i seguenti diritti dell'uomo: 1.° egli ha il diritto di vivere e di serbare intero lo stato del suo corpo, cioè ha il diritto di conservar sè stesso; 2.° l'uomo ha il diritto di perfezionar sè stesso; 3.° ogni uomo ha un diritto di libertà di fare tutto ciò che concerne la conservazione e la perfezione di sè stesso. Per cagion di esempio: un uomo ha il diritto di mangiare e di non mangiare, di mangiar il tal cibo e non il tal altro, di mangiar questa quantità e non un'altra quantità. Vedete bene che qui s'intende per *libertà* una indipendenza dall'altrui volere. Ponete che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione che io dipenda da un altro mio uguale nel diritti, allora io non avrò un potere di conservarmi e di perfezionarmi, ed un altro potrebbe impedirmi di conservarmi e di perfezionarmi, il che è contro l'ipotesi. Coi diritti dunque della conservazione e della perfezione di sè stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare su i mezzi della mia conservazione e della mia perfezione appartiene a me e non ad altri.

Ma su questo terzo diritto di libertà conviene fare un'osservazione importante. L'uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito: egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini; egli non è nel caso, sino da' primi momenti della sua comparsa su di questa terra, di seguire il proprio giudizio e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione e di dipendenza dall'altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre e la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole; un tal dovere dee esser congiunto con un diritto ne' genitori su i mezzi conducenti alla conservazione ed alla felicità della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l'uomo sia nel caso di far uso della sua libertà e di consultare la sua ragion pratica su le regole da seguire, tanto relativamente al dovere che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l'equivoco. Il diritto nasce quando il dovere si manifesta; e la manifestazione del dovere richiede un certo sviluppamento delle facoltà intellettuali.

I tre diritti, de' quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingeniti*. Ma vi sono de' *diritti acquistati*. Questi derivano o dai fatti legittimi o dai patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l'effetto è zero in diritto: e se si opera contro il diritto altrui, l'azione è un delitto. Da ciò segue che le violenze e gl'inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e servirsene per la propria conservazione e per la propria felicità, è certamente un fatto legittimo. Se ho il diritto di vivere, e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il diritto di far uso de' mezzi che sono necessarii per tal fine. Quindi ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quello che può conferire alla sua conservazione (1).

Da ciò segue che niun uomo può legittimamente impedire all'altro uomo l'uso dell'antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l'altro non ha diritto, il che è contro l'ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi non può un altro servirsi. Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di alimento ad un altro; il diritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei*. Si dice *proprio* un bene, quando il diritto che ho di servirmi di esso appartiene a me solo e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far proprii alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chiamasi *diritto di proprietà*. Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi ed esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell'occupazione. Per cagion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un arbore, un animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno prese i frutti del

(1) Salvi sempre i diritti altrui.

primo, e si è impossessata del secondo, un altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi son divenuti di proprietà dell'occupante, il quale ha su di essi in particolare un diritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose le quali non si consumano coll'uso che di esse si fa: e perciò dopo che uno se ne serve, un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio: dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un altro potrebbe l'anno seguente raccoglierli per sè; dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte e servirsene. Ora si domanda: *il diritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose che coll'uso non si consumano?* Mi è egli permesso di prendere una porzione di terreno che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo che in qualunque tempo competa a me solo il diritto di servirmene? Ogni uomo ha il diritto per quanto dura la sua vita di servirsi di ciò che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzion del comune quanto basti alla vita e felicità, e l'usa per sussistere e per esser felice nel miglior modo possibile, ha così il diritto di servirsene per quanto vive, come ha diritto di vivere. Ora egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di togliería, o d'impedirgliene l'uso; il diritto dunque di servirsi di tal porzione per quanto egli vive rompete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastargliela mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni, unito al diritto di escludere ogni altro per quanto dura la propria vita, dicesi *proprietà o dominio.* Il diritto di proprietà può dunque ancora estendersi alle cose che non si consumano coll'uso.

Ma osservate che il diritto di proprietà non può essere in origine illimitato: sarebbe assurdo che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra e di escluderne gli altri. La misura di tal diritto è il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono ridursi ai quattro seguenti: diritto della propria conservazione; diritto della propria perfezione o felicità; diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione e felicità; diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il diritto di difesa degli stessi. Un tal diritto di difesa, generalmente parlando, è incontrastabile. Se ho il diritto alla mia vita ed ai miei beni, ho anche il diritto, per difender la mia vita ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa e de'miei magazzini; ho il diritto di fuggire dai ladri e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io per difendere i miei diritti il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l'incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano che il precetto: *non offendere alcuno,* è assoluto, e non soggetto ad alcuna eccezione; altri pensano che il diritto di difesa è infinito: fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono altri due diritti ingeniti dell'uomo, de' quali comunemente i moralisti pare che non ne tengano conto non numerandoli cogli altri. Questi sono il diritto alla stima degli altri uomini, e quello di esser soccorso nei proprii bisogni. L'uomo ama la propria riputazione; un giudizio onorevole che gli altri formano sul suo conto è per lui uno de' più dolci piaceri della vita; ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell'uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso: i moralisti lo chiamano perciò *diritto imperfetto.* Esso non cade sotto il precetto: *sii giusto;* ma sotto l'altro: *sii benefico.* L'uomo che viola il primo diritto è *ingiusto*, colui che viola il secondo è *inumano*. L'omicidio, la mutilazione, le percosse, la schiavitù personale, il furto, la calunnia, la maldicenza, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de' diritti perfetti degli uomini son proibite dal precetto: *non offendere alcuno.* L'essere sordo alle voci dell'indigenza, il non esser commosso dalle lagrime della vedova e del pupillo, è un violare la legge: *sii benefico.*

I doveri enunciati si estendono eziandio ai nostri nemici. Un uomo che ingiustamente ci offende viola il proprio dovere; ora una tal violazione non può far cessare il nostro dovere, il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da quei filosofi che spingono al di là de' giusti limiti il diritto della difesa. Eglino insegnano essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male dei nostri nemici, cioè volere il male di loro per sè stesso e come ultimo fine della nostra volontà, nel che consiste l'odio. Noi, dicon costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici nell'atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il minore de' mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§ 54. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri; alcuni hanno luogo dopo di aver offeso gli altrui di-

ritti; altri hanno luogo dopo l'acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l'offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall'offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia; egli l'alimenta col sudor della sua fronte; un ingiusto l'uccide, e toglie all'innocente famiglia il sostegno e la pace facendola cadere nella desolazione e nella miseria. Supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che l'uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile; ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni, e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida che suppongo ravveduto? Non potrà certamente ridonare la vita all'ucciso; ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile di riparare il danno da lui all'innocente famiglia derivato: egli ha il dovere di dare almeno quello che a lei dava il morto padre. *Rendi il diritto alla famiglia offesa*, grida all'uccisore la voce del dovere; l'adempimento di un tal sacro dovere può, almeno in gran parte, far tacere la voce affittiva del rimorso, e fare che un pentimento verace, non apparente, gli renda quella calma che ha perduta. Un furioso si avventa per un'offesa chimerica contro un' industre agricoltore in modo che gli tronca un braccio o una mano; ciò rende l'agricoltore inabile al lavoro: il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all'offeso il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatiche. Un calunniatore tira addosso colle sue calunnie ad un uomo di merito una serie di mali; egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell'offeso, e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia (1). Dal precetto dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, discende il dovere di riparare il danno cagionato all'ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile: imprestatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada, in questo caso il padrone mi cede il dritto dell'uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costituisce un *patto*. Fatto il patto, di cui abbiamo parlato, è evidente che io, servendomi del cavallo pel luogo espresso nel patto, me ne servo con dritto, perchè nulla fo contro il dritto altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l'offendo se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente, se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l'uso del cavallo, che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione ho acquistato il diritto dell'uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto* deriva l'altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce un diritto, perchè i diritti hanno tutti per fine la nostra felicità ed il nostro dovere; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene, o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l'altro un eguale di acquistarlo: il diritto trasferito è così proprio di colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal diritto è contraria alla legge naturale.

Il precetto: *serba i patti* è un precetto evidente ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un'azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un'azione; ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà, trasferendo in altri il diritto di esigerne l'effetto, a cui mi sono impegnato colla parola in tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà, ma dobbiamo fare ciò in favore di colui al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa o all'azione. Le promesse sono una specie di patti, ed in conseguenza il dovere di adempir le promesse discende dall'altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono certe cagioni che rendono invalidi i patti e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato che era stato istituito erede dal padre con testamento; si sparse la voce

(1) È però difficile riparare il danno, perchè l'infelice calunniato resta sempre con qualche macchia in faccia al pubblico credulo più facilmente al male che al bene. Quando la neve è stata imbrattata chi le restituirà il suo candore? Pensino bene questi che son tanto proclivi a malmenare anche per leggerezza la fama altrui, quanto danno recano e quanto è difficile rimediare!!

che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò il testamento ed istituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e dimandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principii del diritto civile. Ma non vi era luogo a quistione secondo i dettami del diritto naturale. Quel padre non avea cambiato il testamento se non per la persuasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l'errore è un consenso condizionale; *io v' istituisco erede se mio figlio è morto*, tale è lo stato della volontà di colui che testa nel caso in quistione.

Se l'errore invalida il patto, molto più l'invalida il dolo: se voi m'ingannate facendomi credere che mio figlio è morto, ed io vi prometto su questa base falsa una cosa quale che siasi, una tal promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non le quanto il cedente voglia, e con quella condizione chè voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalla minaccia e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita, se io non gli prometto una grossa somma di danaro; una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L'assassino, dicono i primi, non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli, e di esigere l'adempimento della promessa; poichè un delitto non può produrre diritto alcuno. Ora se egli non ha il diritto di esiger da me l'adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempirla. Il timore, dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette, sebbene sia mosso a promettere da una causa esteriore, che per altro non toglie all' uomo l' interno attivo principio che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l' assoluto potere di resistere. Onde quantunque coll' arbitrio libero dal timore l' uomo non avrebbe promesso, egli è vero nondimeno che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma la quistione non mi sembra posta nel suo vero aspetto.

L' uomo che promette per timore ha una volontà di pronunziar le parole, le quali esprimono la volontà di dare o di fare, e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare: ma potrebbe non aver egli la volontà di par'ar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà che egli non ha. Ciò posto si domanda: *l'uomo in caso di grave timore può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si dimanda: *nel caso che, non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato ad adempier la promessa?* Più si dimanda: *nel caso che egli non ha voluto mentire, è obbligato di adempiere la promessa che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la morale filosofia dà de' casi complicati assai. Supponiamo che l' uomo, non potendo mentire, mentisca nella promessa: in tal caso sembra che non abbia il dovere di adempierla, perchè manca in colui, che ha violentata la promessa, il diritto all'azione dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso, lo prometto di darglielo, egli ha il diritto di dimandarmelo, e perciò un diritto all' azione che ha fatto nascere la mia promessa: se colla pistola alla mano mi domanda una borsa di danaro, non ha certamente diritto all' azione da cui nasce la consegna della borsa, o pure la promessa di darla. Or se io non ho avuto la volontà di darla, la borsa per mancanza di questa volontà non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non v' interviene realmente la mia volontà di cederlo. Io ho supposto che non si possa mentire; ma vi ha di coloro i quali pretendono essere in tal caso lecito il mentire; e così una quistione ci mena ad un' altra Ma vi dissi che l'oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di quistioni complicate.

Ma nell' esame del valore delle promesse, ed in generale de' patti, entrar debbe pure la natura della cosa che si promette. La cosa o l' azione, che forma l' oggetto del patto o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente che moralmente, cioè bisogna che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall'altra non sia vietata dalla legge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette, in tanto si obbliga a mantener la promessa, in quanto è padron di disporre in favore di un altro delle cose ed azioni che sono in suo potere, onde nulla vieta ch'egli imponga a sè stesso la necessità di dare una cosa, o di fare un' azione pel suo simile. Ora nell' ipotesi che la cosa o l' azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè all' una, nè all' altra; giacchè è nullo oppure illusorio l' impegno di fare una cosa impossibile. Parimenti lo impegnarsi a fare una cosa illecita in sè stessa per esser contraria alla legge rende nullo l'impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge che la proibisce toglie il diritto di farla; e

quindi ei inabilita a promettere l' esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l' oggetto illecito de' patti e delle promesse varie quistioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto, al quale si era impegnata con una promessa, l'altra sia tenuta a pagar la mercede che aveva promesso. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti; Grozio e s. Tommaso sostengono l'affermativa; altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione: quando io prometto senza violenza una cosa su di cui ho il diritto, il mio diritto passa in forza della promessa ad un altro. Questo principio non soffre eccezione; ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro; debbo dunque adempier la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l' occasione di farvi osservare l' insufficienza del tuziorismo per dirimere tante quistioni morali. Coloro che sostengono l'opinione contraria a quella da me adottata insegnano, che le meretrici non hanno il diritto di esigere la mercede convenuta dopo d' aver commesso il delitto: eglino aggiungono esser le meretrici obbligate alla restituzione del danaro o prezzo qualunque ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L'una dice: *dovete dare la mercede convenuta*; l' altra dice: *avete il diritto di non darla*; la prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meretrici: *non avete il dovere di restituire l' acquistato colla vostra prostituzione, ed avete il diritto di ritenerlo.* Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contraddizione con sè stessi debbono combattere nel caso rovesciato pel partito della libertà. La stessa opinione dunque che in un caso è per la legge, in un altro è per la libertà.

Mi sorprende qui una contraddizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene che secondo le massime della legge naturale nè colui che ha fatto il delitto può in virtù di un diritto esiger la ricompensa promessa, nè chi l' avea promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene in secondo luogo che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede dopo d' averla data. Dopo di ciò l'autore citato soggiunge in favore della seconda opinione quanto segue: egli è vero che l' esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma di ciò ne segue che egli non può in coscienza ritenerlo*, e che *è obbligato o restituire l' infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l' ha ceduto abbia diritto di ripeterlo. Se chi riceve per un delitto non merita di ritenere il turpe salario, l'altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato* (1).

Ma con buona pace del valente uomo ciò mi sembra una contraddizione. Se io non ho diritto di ripetere la mercede data alla meretrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei senza diritto in me.

§ 55. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò una promessa fatta da una delle parti, ed accettata dall' altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa; voi accettate la mia promessa: ecco un patto che chiamasi *donazione*, in cui una parte sola promette, e l'altra non fa che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore; voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto in cui vi sono due promesse e due accettazioni. L'oggetto del patto è la cosa o l' azione. I due esempii rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale che dee giudicarla, l'oggetto di questo patto è l'azione. I contratti son dunque patti; ed io userò indifferentemente l' uno e l' altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed un contratto di donazione; un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l'interesse di una delle parti solamente. I secondi l' interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale che lega, come in una famiglia, tutto il genere umano con un commercio reciproco di beneficii pel soccorso de' vicendevoli bisogni. Tali, per esempio, sono gl' imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco che impone a' contraenti un vicendevol peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi darete una quantità di grano, ed io vi darò una quantità di vino, un tal contratto è permutatorio, o oneroso, poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due i contraenti. I gratuiti vennero in sussidio dei doveri della beneficenza: essi convertirono

(1) Lez. di filos. mor., tom. 7, l. XLIX.

questo dovere imperfetto in dovere perfetto e di rigorosa giustizia.

§ 56. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione il donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante; ella condanna l'ingratitudine. È questo un fatto incontrastabile; ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine: io credo che il precetto: *sii grato al tuo benefattore*, può riguardarsi come primitivo; e perciò siccome la massima parte dei doveri di giustizia si deducono dai due principii: *non offendere alcuno*, *rendi a ciascuno il suo diritto;* così anche per i doveri relativi alla beneficenza vi sono due principii: *sii benefico, sii grato al tuo benefattore*. Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiam detto, è una massima della nostra ragion pratica: *La virtù merita premio;* ella annuncia il dovere per l'essere ragionevole di fare quanto è per lui possibile che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque quando il possiamo premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù; dobbiamo dunque premiarlo, cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire che dobbiamo essergli grati, la gratitudine appunto consistendo nel render bene per bene al nostro benefattore.

Nè si dirà che un altro può essere virtuoso senza essere nostro benefattore; e che il raziocinio rapportato non dimostra che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro: poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di scegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta, acciò la scelta non sia capricciosa; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d'ingratitudine: l'una consiste nel non riconoscere il beneficio come beneficio, e l'altra nel rendere male per bene al benefattore commettendo attentati contro l'onore di lui, ecc. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda se sia permesso di donar tutti i nostri beni senza ritenerci neppure il necessario per noi; e si risponde dai moralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondochè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere se non che di beneficenza (1).

Fra i contratti benefici si ripongono il comodato, il precario ed il mutuo, pel quali uno dà all'altro una cosa, sinchè dura il bisogno senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui che la piglia ad imprestito senza fissare il tempo di restituirla, coll'arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito per consumarla coll'uso, ritenuto l'obbligo di restituire non la stessa cosa, ma una simile o l'equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il diritto di proprietà; ma nel comodato e nel precario il diritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l'uso sino ad un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l'equivalente.

Da queste differenze segue che, se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato e nel precario perisce pel padrone, nel mutuo perisce pel mutuatario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce, perisce pel proprietario. Res quo perit, domino perit.* Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un'altra qualche cosa in custodia per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela. Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce senza colpa del depositario, il danno va a carico del padrone.

(1) Perchè non deve esser permesso donar tutto il suo? Qualora questa dottrina fosse vera, molti sarebbero persone immorali, cominciando dagli Apostoli i quali lasciaron tutto, e, indipendentemente da idee religiose, furono ammirati quindi per il loro disinteresse. Posso aver beni di fortuna e donarli tutti, salvi sempre gli altrui diritti, non lasciando per me altro che l'uso delle braccia, o dei talenti che posseggo, e con l'esercizio e la fatica procacciarmi di che vivere. Così facendo a chi son dannoso? Mi si dirà: se voi ammalate chi vi mantiene? Sarete a tutto carico della società. Ma la società a chi ebbe il mio ha l'obbligo di mantenermi, quando non son più in grado di guadagnarmi la sussistenza col sudor della mia fronte. Bensì, avuto riguardo all'ingratitudine che disgraziatamente annida nella società, il donar tutto il suo senza provvedere in un modo certo qualunque siasi alla propria sussistenza futura per ogni caso, potrebbe meritare il titolo di imprudenza.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casisti; ed è quando io depongo me, o un mio figlio, mia moglie, ecc., alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno reputato santo ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze e protesse Temistocle, colui che gli avea più nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus e di Troni, ricevette gentilmente Priamo, e 'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato dai Latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commessioni, co' quali atti s' intende che una persona che non può agir per sè stessa, o per assenza, o per malattia, o per altre cause, elegga un'altra per assistere a qualche affare, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fideiussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l' obbligazione di un' altra, qualora questa non l' adempia.

§ 57. Spesso un uomo abbonda di una cosa che manca ad un altro; ciò dà origine a' contratti che si dicono permutatorii. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta uguaglianza di prezzo tra quel che si dà e quel che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quel quattro: *vi do acciò mi diate, faccio acciò facciate, do acciò facciate, faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i Latini gli chiamano così: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*. Per cagion di esempio, vi do del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi do del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete che i contratti benefici possono cambiarsi in contratti permutatorii. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta, o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato: *vi do acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio in modo che si convenga che uno dia ad un altro del danaro col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità del danaro, ma un dippiù per l' uso del danaro. Coloro che difendono come lecito un tal contratto ragionano a questo modo: è lecito il contratto, con cui vi do il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il viaggio mi restituiate il cavallo, e paghiate una certa somma per l' uso che io vi ho dato del mio cavallo; similmente dee esser lecito che io vi dia l' uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tal uso. Gli avversarii dell' interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone che vi ho recato. Quando io vi do in affitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me; se il cavallo perisce, perisce per me; se l' uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi do a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro dopo la consegna vi è rubato, il danaro è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte che l' esame circostanziato delle quistioni particolari di morale non entra nel piano di questa opera elementare. La quistione su l' uso del danaro è stata trattata tanto filosoficamente che teologicamente. Filosoficamente sono per l'uso del danaro quasi tutti gli scrittori del diritto naturale, ma vi sono pure degli scrittori illustri che sono contrarii all' uso del danaro: fra questi si possono annoverare Domat e Tamburini.

§ 58. Ma ritorniamo a' contratti permutatorii: per la natura di tali contratti si richiede perfetta uguaglianza di prezzo tra quel che si dà e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta di quella che vale la cosa che io vi do, l'eguaglianza è serbata; altrimenti la eguaglianza è violata.

Ma giova il risalire all'origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo delle cose, ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a nostri bisogni*. Ogni cosa che ha tal potenza è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno, le quali o non hanno alcuna efficacia da soddisfare a' nostri bisogni, o se l' hanno, son tali che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura l' aria, l acqua, ecc. (1). Conviene nondimeno osservare che molte cose, e direi tutte, per aver valore hanno bisogno dell' opera dell'uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ecc. non hanno valore se non che per l'arte umana che sa maneggiarle e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi della seta, e niun' arte di mano-

(1) In qualche circostanza anche l' acqua può acquistare un prezzo e grande. Quei che scorrono i deserti dell' Arabia o dell' Affrica sanno qual valore ha talvolta avuto una tazza di acqua.

varia; ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose de' lavoratori, che sanno ridurle a servire ai bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l'uomo ignorasse il fuoco, e l'arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a' nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppi di quelli di un altro, rimanendo la quantità delle cose la stessa, il prezzo, in questo tempo di doppii bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso che crescono i bisogni è minore, allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *Il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca della quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa specie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un'altra? Per cagion di esempio, come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello di un tomolo di grano? Supponiamo che si abbia bisogno di mille tomoli di grano e di cento bovi: per semplificare la quistione suppongo che ciascun bove abbia un'egual potenza di soddisfare ai nostri bisogni: in tal caso cinque tomoli di grano valgono un bue. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella de' bisogni essendo il pubblico, segue che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte, non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In questi primi tempi non vi era ancora alcuna cosa che servisse di rappresentante di tutte le altre. Ora come avvenne che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò su di questo oggetto brevemente qualche cosa.

Supponiamo che io dovessi far molto cammino per far acquisto di alcune cose; avendo io molta quantità di grano, se non avessi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno se non che di permutarle col grano, una tal permuta si renderebbe per me o impossibile o almeno molto disagevole: ma se ho del danaro, e posso dando del danaro acquistarle, in tal caso l'acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque fece per conseguenza pensare ad un rappresentante del valore delle cose. Un uomo, che aveva alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove ad oggetto di far acquisto di ciò che gli mancava, offrendosegli l'occasione di cambiare il superfluo con un'altra cosa della quale non aveva bisogno, ma che egli poteva facilmente trasportar altrove e cambiarla con ciò che gli mancava, volentieri faceva questa permuta; così si cominciò a pensare a cambiar alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni, ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l'idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente che la cosa da scegliersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile ma una cosa mobile. È pure evidente che una cosa è tanto più atta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra che sieno stati prima pastori, poi agricoltori. A poco a poco fra i nomadi, cioè tra i pastori erranti, si cominciò ad adoperare alcuni animali per rappresentante, come pecore, buoi, cammelli ecc. Quindi leggiamo nel Pentateuco che alcuni poderi si valutavano tante e tante pecore, e in Omero tanti buoi (1). I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni, in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame e il ferro, metalli di prima necessità per la guerra e per le arti, divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro; e quelle dell'antica Roma di rame rozzo e informe detto perciò *aes grave*. E quindi è che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l'oro e l'argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i tempii e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli per lusso; ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d'ogni cosa stimabile, e come l'ultimo oggetto della nostra attività. Avendo l'oro e l'argento acquistato grandissimo pregio, quindi nacque la diligenza in custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco perchè s'incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l'avidità, crebbero eziandio le frodi, frammischiandosi spesso metalli di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti dalle frodi circa l'uso di questi metalli; e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome

(1) Di qui è forse venuto il nome di *pecunia* dato al *danaro*. Anzi alcuni suppongono che nelle prime monete fosse impresso qualche animale, per analogia a ciò di cui erano state le monete stesse un succedaneo.

un attestato pubblico, a certi pezzi d'oro e di argento d'un dato peso e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l'origine della moneta.

L'abate Genovesi definisce la moneta: *un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, d'un dato nome che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto per servire d'istrumento a misurare il valore di tutte le cose e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.* Dicesi un *pezzo di metallo*, per disegnare la materia. Dicesi di *una data finezza*, per esprimere che nè le monete d'oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d'argento di purissimo argento, ma che in esse vi sia sempre della lega d'inferior metallo. Dicesi *d'un dato nome e valor numerario*, per significare il valore estrinseco e civile. S'aggiunge essere *istrumento a misurare il prezzo* per spiegare il fine. Finalmente l'avere un *impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, il cui fine è di assicurare i popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta (1).

§ 59. I primi contratti permutatorii erano semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta, i contratti permutatorii divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l'eguaglianza di valore fra la cosa venduta e la moneta, cioè colla quantità del danaro con cui si compra; la quale eguaglianza tra il valor della cosa e la quantità del danaro viene determinata dalla pubblica opinione che determina il prezzo comune e corrente, il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto differente dal primo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tale il prezzo convenzionale, poichè, essendo un risultamento delle circostanze particolari del compratore e del venditore, esso varia secondo la ignoranza o l'inavvertenza de' contraenti, secondo l'avidità di arricchirsi approfittandosi de' bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita ed in tutti gli altri contratti permutatorii l'eguaglianza che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale minore del giusto prezzo, e di poter vendere ad un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge la essenza del contratto, e lede i diritti altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscoprendo quelli che vi sono.

Cicerone vuole che si denotino al compratore fino i difetti patenti per timore che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s'intende ultimato e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancora consegnata, venga a perire per accidentale disgrazia alla quale non abbia avuto alcuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore che ne è il vero padrone.

A' contratti permutatorii appartengono la locazione ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi; poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de' contratti, e particolari de' contratti permutatorii.

§ 60. I diritti dell'uomo, come vi ho detto, sono ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l'uomo acquista per il posto che egli occupa nello stato di società. Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna per esercitare l'atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il diritto ne' genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza, ed il dovere speciale di procurarne nel miglior modo possibile la felicità e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l'uomo, nascendo nella civil società e vivendo in essa, contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive che regolano questa società civile; e di esser fedele ed ubbidiente al sovrano che la regge. Il sovrano dall'altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive che sono nell'uomo lo spingono allo stato sociale: egli è dotato de' mezzi per esser sociale: i principii della sua ragion pratica legislativa gli fanno un dovere di vivere nello stato di società. Il desiderio di conoscere, quello della gloria, e quello della felicità dei nostri simili, spingono l'uomo allo stato sociale. L'uomo ha la facoltà della parola; egli può tramandare a' secoli futuri le conoscenze del tempo presente; e può per

(1) *Genovesi.* Lezioni di Commercio, vol. I, cap. III.

mezzo della scrittura parlare ai luoghi più remoti da quello ove egli si trova. I precetti: *sii giusto, sii benefico, sii grato al tuo benefattore,* suppongono che l'uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione, e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario (1) e brutale. I due fini dell'uomo, la virtù e la felicità, non possono conseguirsi che nello stato sociale. L'uomo ha dunque in sè stesso le tendenze, i mezzi e la legge di vivere in società co' suoi simili.

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l'uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare la specie? Ecco la prima quistione che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all'atto della generazione; eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete e moltiplicatem.* Se un tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascun individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un'altra parte, dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri, sembra che pria di tutto debbo dar l'esistenza ad altri uomini. Questi moralisti poi non pretendono mica che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ommettono che un uomo può in certi casi esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia e di educare i proprii figli, sia perchè si sente inclinato ad un altro stato, in cui può essere più utile ogli altri ed a sè stesso.

Altri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un dritto, non come un dovere. L'autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzion della specie col mezzo della generazione: ha perciò dato all'uomo le facoltà necessarie, o vi ha disposto tutti i viventi dando ad essi l'inclinazion vicendevole fra gl'individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura conserva certamente la specie senza aver bisogno di un precetto. Ha l'Autore Supremo dato all'uomo quello che ha dato agli animali e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui non sono i bruti capaci, e che all'uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d'intimarsi all'uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze che si trovano nella natura dell'uomo. Poco gelosa degli accidenti e delle combinazioni particolari, è certa la Provvidenza Suprema che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali che ella ha stabilite negli organi o nel cuor dell'uomo (1).

È certo che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità della proprio specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È certo che i primi nostri padri avevono il dovere della propagazione della specie, poichè all'esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se diffatto Adamo ed Eva, o i loro figliuoli, si fossero esentati dallo stato di matrimonio, come la specie umana si sarebbe conservata? È certo che la maggior parte degli uomini contraggono il matrimonio determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dai precetto della coscienza. È certo che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo che gli uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancoro essere utili al genere umano nello stato celibe. È certo essere un vizio l'astenersi dallo stato di matrimonio per vivere in uno stato d'ignavia e per sottrarsi al lavoro ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l'astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente che il celibato forzato, ed il gran numero de' celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero de' matrimonii, diminuisce la popolazione, o almeno forma un ostacolo al progresso di questa (2).

(1) Qui s' intende per stato solitario quello che avrebbe luogo, che pure è possibile, in un individuo, il quale, abbandonato o sè stesso fino dagli anni primi, fosse costretto a vivere senza un linguaggio, in società dei bruti.

(1) S' intenda sempre però che tutto ciò che avviene è preordinato dalla Provvidenza, e non bisogna credere che avvenga anche la più piccola cosa, senza il volere e la permissione di Dio che tutto regge e governa.

(2) In ogni tempo è stato riconosciuto come lodevole e pregievole il celibato, quando il fine per cui uno l'adotta è quello di occuparsi più seriamente nella meditazione del vero, nell'esercizio della virtù, ecc. Lo stesso dicasi del vivere solitario. Aristotele chiama tali uomini *divini*. Rousseau dice che tutte le eroiche passioni si formano nella solitudine, non mai nel tumulto della società, ove nulla ha tempo di fare un'impressione profonda, e dove la moltitudine dei gusti snerva la forza dei sentimenti. L'unione coll'Essere Supremo è la più sublime, sebbene sian rari gli uomini che amino distaccarsi dai varii oggetti del mondo per meglio contemplare il *sommo bene;* non deve però negarsi che coloro che lo fanno sian degni del titolo che dava loro lo Stagirita. E questo sia detto

§ 61. Su la società coniugale si fanno molte quistioni: 1.° la società di cui parliamo dee esser permanente? 2.° Nel caso affermativo si domanda: il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? 3.° È egli permesso ad una donna l'unione con più uomini? 4.° È permesso ad un uomo l'unione con più donne? 5.° A chi appartiene il regime della famiglia? 6.° Quale è l'estensione dell'impero paterno sui proprii figli?

Consultando la religione divina che c'illumina, le prime quattro quistioni son decise. Ma la religione, oltre de' precetti naturali, contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de' filosofi il cercare, se alcune date proibizioni sieno di diritto naturale, o pure di diritto positivo. Il Vangelo proibisce tanto l'unione di una donna con più uomini, che quella di un uomo con più donne: ma il Vangelo stesso riguardando come santi i Patriarchi del vecchio testamento, c'induce a concludere che la poligamia, cioè l'unione di un uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le quistioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l'uomo e la donna col fine di gustar del piacer dell'amore e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli un giorno. La unione conjugale è dunque diretta non solo alla procreazione de' figli, ma eziandio al sostentamento ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l'uomo nasce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un'intima e permanente società de' due sessi. Un essere ragionevole, per essere sviluppato ed istruito a dovere, dimanda una lunga istruzione. Vi vuol in conseguenza molto tempo prima che il figlio abbandonato a sè stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso e della direzione dei suoi genitori. È questa la ragione per cui l'unione coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il diritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è indissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non trovo l'indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà con cui han contratto il matrimonio, non possano a loro piacere, col reciproco consenso, sciogliorlo. Inoltre mi sembra sicuro che se uno de' coniugi viola le condizioni essenziali del patto noziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a' cristiani, ed eglino sono obbligati di adempierle. Ma vi dissi che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale (1).

contro quei sofisti che tanto declamano contro i *virtuosi* celibi e solitarii. I libertini poi, che con sarcasmi nauseanti, e con insulti degni della loro sporca maniera di parlare, deridono i religiosi ed i preti, e contro di essi esternano un rumore, un astio diabolico, mostrano evidentemente che troppo li cuoce una vita opposta alla loro, che col confronto meglio ne rivela la turpitudine: e più della vita esemplare, che disgraziatamente talora offre qualche grave eccezione, rincresce a' tristi il continuo inveire contro i vizii, lo che strappa molte vittime già designate alle loro sozze libidini. Aggiungerei di più a ciò che ho detto sul celibato, esservi taluni che non possono legarsi coi vincoli coniugali e talvolta neppur d'amicizia in stretto senso, a meno che facendo la propria e l'altrui infelicità, e sono appunto coloro di cui disse elegantemente un poeta moderno:

> Batton cuori quaggiù che niun gl'intende,
> . . . . . . . . . . . . . dannati
> A errar veloci sempre; una non trovano,
> Una che lor risponda anima sola.

(1) Nella poligamia per altro, ostrazion fatta della legge positiva divina che la vieta, si osserva una disuguaglianza enorme nel contratto, mentre all'uomo resta la libertà di amare più donne, alla donna incombe l'obbligo di amare il solo marito. Molti opinano che la poligamia sia vietata di legge naturale, perchè essi dicono: senza questa legge il ben della società riman vulnerato dalle discordie inerenti alla poligamia; perciò è legge naturale. E quanto ai santi dell'antica legge che ebber più mogli, soggiungono quei moralisti, che ciò fecero per ispeciale rivelazione, e che il legislatore medesimo li dispensò dalla legge. Lo stesso dicono del divorzio. Che due coniugi di reciproco consenso possano separarsi, purchè non stringano altro matrimonio, ne abbiamo parecchi esempi tra i santi del cristianesimo. E trattandosi dello sciogliere il matrimonio, dirò che la pace domestica vacillerebbe se avesse luogo la libertà di lasciare il marito, o di rimandar la moglie. Avuto poi riguardo alla incostanza umana sollecitata dalle passioni, mille pretesti, mille scuse si troverebbero per mutare l'oggetto dell'amore, e guai alla società se una legge severa non frenasse gl'irrequieti desiderii. Ne nascono in questo sistema, si dirà, alcuni inconvenienti. Mille ne nascerebbero in un altro sistema, e forse più gravi. Perciò anche filosoficamente mi sembra che vedasi la necessità che il

L'unione di una donna con più uomini chiamasi *poliandria*. Quella di un uomo con più donne chiamasi *poligamia*. La prima è contraria al diritto naturale, poichè lascia incerto il padre della prole, e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione ed al soccorso del padre, il quale non è obbligato a siffatti uffici che verso i proprii figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union coniugale fatta per man di natura, fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare ed educare la prole che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale (1).

L'armonia ed il buon ordine della domestica società richiedono un capo che la diriga e la governi. È conforme all'ordine che un tal potere si eserciti da colui che ha una superiorità di forza e di talenti sugli altri; e perciò che si eserciti dall'uomo superiore alla donna in forza di corpo e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo, ma di educare i loro figliuoli: un tal dovere pone ne' genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo che sui proprii figli, è circoscritto dal fine della società, e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprii figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli, al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all'adempimento del dovere coniugale ed al ben essere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre in uno stato d'indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere ne' loro genitori i loro benefattori, dai quali hanno ricevuto l'esistenza, il sostentamento e l'educazione (1).

§ 62. L'uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società, e deve consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell'uomo, non mica uno stato arbitrario ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempirli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l'ignoranza e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra, sono l'infausta sorgente di tanti delitti, co' quali si conculcano i più sacri diritti dell'umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio dei delitti. Era necessario che nella società vi fosse un essere morale che intimasse agli uomini i loro doveri, e che assicurasse a ciascuno l'esercizio de' proprii diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo ed esecutivo è il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto che l'uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può coltivarla a fine di raccoglierne i frutti. Abbiamo ancora veduto che egli può contrarre matrimonio con una donna, procreare de' figliuoli. Ora supponiamo che alcuni uomini potenti vogliano carpire i beni dell'uomo pacifico; che vogliano ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a sè stesso e senza soccorso sarà certamente la vittima della malvagità dei potenti. L'uomo dunque, senza una forza superiore che lo garantisse e gli custodisse i proprii diritti, non sarebbe sicuro dell'esercizio

matrimonio sia indissolubile. Un'unione ben fatta però, quando ha trovato un'anima che a lei risponda, come potrebbe separarsi da quella? Le passioni disordinate tutto sconvolgono, ma chi non le doma è sempre infelice, e corre sempre incontro ad ansie maggiori.

(1) Nella poligamia sembrano quasi inevitabili le gelosie, i dissapori in famiglia: e i gemiti e il cordoglio di Rachele e di Anna affliggevano Giacobbe ed Elcana; di più la predilezione che avean quei due, sebben virtuosi uomini, per le amate loro consorti, ingelosivano Lia e Fenenna. Che sarebbe poi, qualora il marito non fosse virtuoso eroicamente, e ne trascurasse una, come può accadere naturalmente, mostrandosi all'eccesso appassionato per l'altra delle sue consorti? Le donne per natura deboli e leggiere come potrebbero soffrire innanzi a sè una rivale, anche quando il marito si mostrasse imparziale con tutte? Quali gelosie poi tra i figli! Agar e Ismaele doverono da Abramo mandarsi fuori di casa per evitare scandali e scissure. La poligamia sarebbe sempre un seminario di liti e di discordie.

(1) E qualora per circostanze debbano separarsi dai genitori, han l'obbligo in ogni età non solo di amarli, ma anche di sovvenirli ne' loro bisogni a tutto costo; poichè qualunque sieno i loro successivi impegni, debbon rammentarsi che prima di tutto erano figli. Tristo colui che può obbliare il padre e la madre, e coi suoi folli capricci, e disobbedienze in cose giuste, amareggiare gli anni cadenti di chi gli diede la vita.

de' medesimi. La forza e la frode renderebbero un tal esercizio incerto e precario, e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi, di rapine, di delitti. Lo stato di anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è una esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l'uomo possa aver la sicurezza dei proprii diritti è necessario un essere morale che, per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena B.* Ciò non basta, è necessario che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell'uomo pacifico, e per punire coloro che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente o moralmente. Nel primo modo s'impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti; e punendosi colui che gli avrà violati, s'impediscono gli altri d'imitar l'esempio del delinquente. Il sovrano è appunto quell'essere morale che ha il diritto di far leggi nelle società civili ed il diritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza dei diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno de' fini della sovranità. L'altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione ed alla virtù degli individui della civil società.

Ogni uomo è obbligato a procurare per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l'esistenza del sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può esser tranquillo e felice senza esser in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all'esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa, ma eziandio una verità della nostra ragion pratica come direttrice per la nostra felicità. L'esistenza de' sovrani su la terra non è dunque un fatto dell'arbitrio degli uomini, ma un fatto voluto dalla natura dell'uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice vicina a cader vittima dell'altrui malvagità; qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo sulle scene il braccio del governo che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l'oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento di tranquillità che prova il cittadino pacifico nel riflettere che un governo energico veglia alla custodia dei suoi diritti!

§ 63 La sovranità comprende tre poteri, il legislativo, il giudiziario, il coattivo; il secondo ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell'applicare le leggi alle azioni de' cittadini e nel dedurre le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*, pel potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l'assicurare i diritti dei cittadini: segue un tal incarico non solamente colla condanna de' rei, ma eziandio pronunciando su le controversie riguardo ai diritti de' particolari. Abbiamo detto che alcuni diritti nascono dai patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niuno dei due ha il diritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza del potere giudiziario sarebbe il teatro della discordia, ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d'uopo osservare che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio: l'*omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge di natura, per cagion di esempio, proibisce l'omicidio, il furto, ecc., ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il diritto del matrimonio, ma essa non determina particolarmente l'età in cui l'uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina questa età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l'esecuzione della legge naturale. Ma può la legge positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono essere varie, secondo la varietà delle circostanze e secondo la varietà de' popoli ai quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de' popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare: 1.° Questo codice contiene cosa alcuna che sia contraria alla legge naturale? 2.° Le determinazioni positive di ciò che la legge naturale non determina, sono esse adattate allo stato del popolo a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque il primo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi e nel farle eseguire consiste il governo di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se ri-

siede in un ceto particolare di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia*. Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma di governo chiamasi *monarchia*. Son queste le tre forme semplici de' governi; ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati e nel resto de' cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti, chiamasi *monarchia costituzionale*. Tali sono i governi di Francia e d' Inghilterra.

L' esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale: ma questa legge non ha determinato alcuna forma di governo. Queste forme nella loro origine primitiva sono state arbitrarie e dipendenti dalla scelta dei popoli.

Il governo più antico che ci mostra la storia è la monarchia. La lunga infanzia dell' uomo lo sottometteva all' autorità de' genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il patrio potere imparavano la sommissione e l'ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale che moltiplicate le famiglie non desiassero gli uomini dall'inveterato costume di una direzione, di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avvanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governare. Ecco un re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo che non avesse un capo che lo governasse (1).

La sovranità in ordine alle cose temporali è indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia in conseguenza la persona del re è sacra ed inviolabile, e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L' ubbidienza, la fedeltà e la divozione al proprio principe è dunque un dovere sacro ed immutabile per ogni suddito (2).

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino, ma eziandio lo stato intero

e questo è moralmente impossibile, che, nessuno eccettuato, tutti volesser cangiare il governo esistente. Questa condizione non verificandosi, qualora accada una rivolta e ottenga il suo intento, sarà sempre la forza maggiore che vince, e quindi avrà luogo sempre tirannia, seppure non subentri, come avviene, l' anarchia più desolante. In simili luttuosissimi avvenimenti la volontà d'oggi ritratta quella di ieri, senza impegnarsi per il domani; chi giugne a dominare, o per talenti, o per inganno, o per forza, sapendo che i suoi antichi compagni sono ribelli per principii, divien tiranno per politica: e nulla guadagna di bene la massa del popolo ingannato, e spesso indotta da pochi ambiziosi a prestare il suo braccio, onde rovesciare un governo già stabilito e mostrato odioso per qualche sbaglio o vero o apparente, ed innalzar loro stessi a quelle dignità che vituperavano quando erano in altri. — Perdesi la tranquillità e tutti i vantaggi che l' accompagnano. Intanto il nuovo ordine stabilito dopo molte e lunghe stragi e disgusti, aggrava una mano di ferro su tutti, per reprimer chi tentasse rinnovare le dissensioni; e necessariamente divenuto geloso e diffidente usa maggior severità dell' antico governo. Di più, per riparare all' enormi spese ed ai guasti voluti dalla sciagura dei tempi, sebbene l'agricoltura, il commercio e le arti siano sempre nello squallore in cui caddero per la guerra civile e restino più incomode le contribuzioni, accresce le imposte e immerge la nazione nella miseria. Bastino queste lievissime riflessioni sopra una materia tanto difficile e pericolosa, specialmente a' dì nostri. Solo aggiungerò che per ben conoscere i sacri diritti di chi regola i popoli, fa d'uopo di gran profondità nelle dottrine legali, congiunta a grande esperienza; ed è un pessimo giudice un animo agitato da violente passioni e da privati interessi. In morale come in fisica gli speciosi ragionamenti astratti servono a poco o nulla; bisogna ricorrere all' esperienza, e questa per bocca della storia ci dice chiaramente che in ogni rivolta accadono mali incalcolabili, dei quali si può assegnare il principio, ma non la fine. Da chi governa potrebbe dirsi a molti irrequieti ciò che dice Manlio ad Attilia:

> Mi crederai crudele,
> Dirai che fiero io sia;
> Ma giudice fedele
> Sempre il dolor non è.
> M' affliggono i tuoi pianti,
> Ma non è colpa mia,
> Se quel che giova a tanti
> Solo è dannoso a te.
>
> Metastasio, Regolo, Atto 1, Sc. 2.

Lo storico Botta dice in proposito: « Il presente sempre noia i popoli, mentre il futuro gli alletta, perchè giudicano del primo col senso, del secondo coll' immaginazione. » L' amor proprio non lascia sempre vedere che al bene comune deve sacrificarsi il bene privato: mostra in falso aspetto i giusti motivi, che spingono chi regge la società a certe determinazioni, che talora non sembrano le migliori. Evitar tutti i mali non è dato agli uomini; il tempo molte cose riordina in un modo blando; ed in qualunque supposizione poi convien rammentarsi che il *dovere* obbliga tutti gli uomini a soffrire un male anche grave, quando non si può evitare senza farsi rei.

(1) Lo stesso si osservò anche tra i selvaggi che di mano in mano furono scoperti in varii punti della terra da' moderni viaggiatori.

(2) Se anche il governo in vigore non piace ad un cittadino, e crede, sotto la tutela delle leggi esistenti, di non poter ben vivere nella sua patria, non gli è mai lecito il cospirare. Non ha altro diritto che di andarsene altrove. Ugo Groz, gran legista, così esprimesi: *Cui si administratio reipublicæ displicuerit, nil aliud relictum, nisi patientia aut emigratio.* « Al cittadino, cui non piace « l' amministrazione del governo, non altro resta « che a soffrire o emigrare. » Ed infatti se ognuno volesse le leggi a suo modo, la società andrebbe tosto in disordine. L' amor proprio, l' ambizione, le passioni tutte non lascerebber godere un giorno tranquillo. Guai, quando si crede lecito di poter rovesciare un governo stabilito, e che il volere, anche di molti cittadini, basti a cangiare e leggi e forma di regolare le cose! Bisognerebbe almeno,

da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della pace, e quello delle ambascierie. Egli, avendo il dovere di procurare nel miglior modo possibile la felicità dei suo stato, ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

I sovrani hanno fra di loro de' doveri e dei diritti. La massima: *sii giusto* è ancora loro diretta. Un sovrano dee rispettare l'uguaglianza e l'indipendenza degli altri sovrani. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de' trattati, poichè il precetto: *serba i patti*, è universale ed assoluto. Egli dee, quando il può, e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della morale filosofia che tratta de' doveri e de' diritti de' sovrani fra di essi chiamasi *diritto delle genti*.

§ 61. Abbiamo considerato l'uomo come uomo, come membro della società di famiglia e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri ed i diritti che gli convengono, avendo dedotte le verità che abbiamo stabilito dai principii generali che abbiamo riconosciuto come primitivi ed essenziali alla nostra ragion pratica

Riguardo a' doveri dell'uomo verso di sè stesso non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere; e questa perfezione può riguardarsi, come abbiam detto, qual' illazione del dovere di procurare la felicità de' nostri simili, poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a fare il benessere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere da quelle del nostro ben essere.

Riguardo ai doveri teologici, cioè verso Dio, cagion prima dell'universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlarne. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ad averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella de' cieli che narrano la gloria di lui (1). Debbo nondimeno dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno e sul giuramento.

Il culto esterno consiste nella manifestazione delle affezioni interne verso la Divinità per mezzo dei segni esterni. Questi segni, oltre delle parole, sono i gesti, le abitudini del corpo ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto di riconoscere Dio per l' autor supremo del mio essere e di tutti i beni di cui godo, io allora formo l' inno dell' Eterno esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode e di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio chino il capo e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su di un' ara de' legni e scanno delle vittime di animali, denoto con tali atti figurativi di riconoscere Dio per autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l'analisi del pensiere, e chiunque imprende di parlare imprende di studiare il proprio pensiere e di decomporlo. Coll' inno di lode e di gloria all' Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce nei nostri cuori la pietà verso Dio (1). La legge di natura dunque,

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, a lui o direttamente o indirettamente debbon dirigersi tutte le nostre azioni libere; le quali altrimenti, sebbene talvolta indifferenti per sè stesse, divengon cattive perchè disordinate. L' utilità generale non può essere, come vuol Bentham, la base delle leggi, perchè senza un *motivo* niuno potrà costringere Tizio e Caio a rinunziare al proprio interesse per l' interesse altrui. — Senza dire che il motivo dell'utilità generale emana dalla legge di Dio, dalla legge eterna, il sistema di Bentham è senza base. Il mettere tutto il bene per l'uomo nella società presente, come vuol Comte, è un considerar una parte dell'uomo, non tutto l'uomo; perciò una legislazione che avesse in mira solo il ben presente è una legislazione quasi *brutale*. Senza una sanzione eterna al dovere, l' uomo farà sempre quello che gli torna più comodo nel momento: ed una legge che non ha Dio per base, non potrà impedir mai che gli uomini, per esser coerenti al loro falso principio, non siano ribaldi.

(1) Di più, osserverò che quando siamo vivamente penetrati da un qualche affetto, ci è quasi impossibile non esternarlo con parole e con gesti; perciò se l' uomo, come deve, ama veramente Dio, il suo amore trasparirà al di fuori, e non potrà non manifestarlo con parole e con atti. In proposito poi della preghiera, che alcuni sofisti vorrebbero escludere col culto esterno, sotto lo specioso pretesto che Dio sa i nostri bisogni, e non importa perciò pregarlo, mi piace riportar un pezzo della *Nuova Eloisa*, e spero che l'autorità del suo scrittore non passerà per sospetta. « Che giova, soggiungete voi, domandare a Dio qualche cosa? « Non conosce egli tutti i nostri bisogni? Non è « egli il nostro padre per provvederci? Sappiamo « noi meglio di lui che cosa ci abbisogni? e vo« gliam la nostra felicità più fondatamente di « quello che egli medesimo la voglia?... Quanti « vani sofismi! Il nostro maggior bisogno, il solo « cui possiam provvedere, è appunto di sentire i « bisogni nostri: ed il primo passo per uscir dalla « nostra miseria, è quello di conoscerla appieno. « Rendiamoci *umili* per esser saggi: penetriamoci « della nostra debolezza, e saremo forti. Così la « giustizia si accorda colla clemenza: così la li« bertà e la *grazia* regnano al tempo stesso. « Schiavi per la nostra debolezza, siamo liberi per « la nostra preghiera; poichè dipende da noi do« mandare ed ottenere la forza, che non dipende « da noi di ritrovare in noi stessi. » La preghiera mitiga l' amarezza de' rimorsi. Pitagora volea che si recitassero ad alta voce le preci, affine di non chiedere mai cosa alcuna che potesse farci ar-

la quale ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati di mostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene che la storia non ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre asserzioni o promesse: è dunque di due maniere: *assertorio* e *promissorio* (1). Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano, 1.° che Dio vede fino l'occulto ed anche i più secreti pensieri; 2.° che odia e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento, ed avere in orrore e stimare empii gli spergiuri.

Da ciò segue che l'ateismo con cui si nega l'esistenza di Dio, l'idolatria con cui si adora per Dio la creatura, la superstizione (2) con cui si onora con un culto vietato, come per esempio coll'uso dei sacrifizii umani la divinità, la bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina Maestà, e lo spergiuro con cui si giura sul falso o si manca alla fede

rossore. E la migliore di tutte le regole quella sarebbe di parlare a Dio, come se uomini vi fosser presenti; e di parlare agli uomini come se Dio, ed infatti lo è, fosse presente. Platone era persuaso che gli uomini non possono mai essere abbastanza illuminati sui loro veri interessi; perciò tal lume deve chiedersi a Dio.

(1) Fu il giuramento che sostenne durante un sì lungo tempo le leggi di Licurgo a Sparta. Fu per molti anni il sostegno della Repubblica romana, ed a misura che l'epicureismo vi corruppe i costumi col distruggere il timor degli Dei, non si ebbe alcuno riguardo agl'impegni più sacri, e la decadenza di Roma fu accelerata. In quanto al *giuramento promissorio*, cioè al *voto*, che consiste in una deliberata promessa di un *bene migliore* fatto a Dio, osserverò che dee procedersi con gran cautela e dopo maturo esame, dopo maturo consiglio di uomini probi ed illuminati, e competente preghiera: poichè meglio è non promettere che promettendo non mantener la promessa. E tanto più la reità è grande, quanto è maggior la promessa e sublime l'Essere a cui si promette.

(2) Credo bene di far osservare ai giovani che spesso si dà il nome di *superstizione* alla vera pietà per metterla in ridicolo. Ma anche lasciando questa scelleraggine ad alcuni sofisti, mal fa chi deride certe credenze che fa d'uopo rispettare. Non nego che, talvolta per ignoranza, dal volgo si uniscono alcune pratiche nel culto, le quali, senza essere delitti come i sacrifizii umani, ecc. ecc., pure non rispondono alla sublimità della vera religione e son superstiziose. Ma che perciò? Sarà un male che possa paragonarsi alla miscredenza, all'indifferenza? Dirò con Paley: « L'incredulo « che si ride delle superstizioni del volgo, e che « ne pone in dileggio i timori, i riti, gli errori, « è ben lungi dall'immaginare che le invenzioni « le più assurde del devoto, ov'ei le creda suscet« tiva di assicurargli una eterna felicità, sono di « gran lunga più ragionevoli della sua indifferenza; « poichè nulla havvi di più ridicolo della noncu« ranza in materia di religione, nulla di più spre« gevole d'una frivola leggierezza. » — L'istessa ipocrisia che può far tanto danno ad alcuni che si fidano delle apparenze, per la massa totale della società, non è mai tanto dannosa quanto un'aperta miscredenza ed empietà. L'ipocrisia, benchè tanto differisca dalla religione, ne indica l'esistenza, come il fumo mostra quella del fuoco puro. Non può darsi ipocrisia dove la religione non goda di un esterno grado di stima: così niuno vorrebbe al certo curarsi di assumere una maschera che non fosse rispettabile: e cotanta deferenza per le forme esterne della religione, che altro è insomma se non un tributo reso alle dottrine che questa insegna? Arrogasi l'ipocrisia una virtù che non ha, ma *l'esempio della sua condotta non è men salutare* agli altri, benchè la sua pretesa pietà sia scelleratezza nel cospetto di Colui che scruta i cuori ed i reni (Gualtiero Scott, Vita di Napol.). Il fanatismo è dannoso, contro questi si gridi: ma contro certe pratiche, certe credenze, purchè non dannose, si osservi qualche indulgenza e moderazione: poichè nulla è più contrario al ben esser sociale che la miscredenza: e talvolta per correggere bruscamente e fuor di tempo alcune piccole cose quasi indifferenti, si arrischia di precipitare il volgo nell'incredulità o nello scetticismo, peste ambedue della società. « La ragione poi del disprezzo che « si affetta per la religione, dice Weguelin, sembra « esser la stessa per cui alcuni rigettano le ragioni « invariabili della virtù. Il metodo dei nemici di « ogni culto religioso è almeno lo stesso di quelli « che professano lo scetticismo morale. Dai due lati « si confonde tutto per abbagliare più sicuramente. « L'uomo irreligioso ammassa assurdità sopra assur« dità, e trae vantaggio da tutti gli effetti del bigot« tismo; e lo scettico morale cerca dei difetti nelle « migliori azioni, facendo un vano sfoggio di « un'infinità di usi che disonorano la ragione. Sic« come tutti questi racconti, fondati sulla fede equi« voca di viaggiatori poco schiariti, non potreb« bero mostrare al più che la moltitudine e la « vanità degli errori a cui soggiace l'uomo, pari« mente tuttociò che s'adduce in favore dell'ateismo, « citando le contraddizioni della mala fede, i vizii « dell'ipocrisia, i furori del fanatismo, nulla prova « contro la realtà e solidità dei principii religiosi. » E d'Alembert: « Questo furore, col quale uomini, « che si dicono saggi, scelvono contro le idee fon« damentali della religione, non sembra solo zelo « di estirparne gli abusi. Il desiderio di non avere « alcun freno nelle passioni, la vanità di non pen« sare come la moltitudine, hanno fatto più incre« duli che l'illusione de' sofismi, seppure merita « il nome di increduli questa folla d'empii che « non vogliono che comparir tali, e che, secondo « l'espressione di Montagne, cercano di essere peg« giori che non possono. L'autorità è il grande « argomento della moltitudine: e l'incredulità è « una specie di fede per la maggior parte degli « empii. Taluno che la fa da ateo illuminato si « troverebbe alle strette, se dovesse addurre qual« che prova del suo sistema ».

gurata, sono delitti contrarii ai più sacri doveri della legge di natura.

## CAPO VI.

### Dei mezzi per esser felice.

§ 65. La virtù e la felicità sono i due soggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della conoscenza; dobbiamo parlare della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le seguenti: 1.° un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male; 2.° un piacere, il quale ci cagiona un dolore più grande, è un male; 3.° un dolore, il quale ci priva di un dolore maggiore, è un bene; 4.° un dolore, il quale ci produce un piacere più grande, è un bene.

Ma come si può fare un paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata e l'intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell'intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmente il prodotto dell'intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto che vi sono piaceri di diversa durata; è un altro fatto che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicasi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata; quello che s'incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati, quando si ha molta fame, è più intenso di quello che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello che si sperimenta mangiando colla stessa poca fame cibi di cattiva qualità e mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore, la durata di un dolore con quella di un piacere, poichè gli uomini, come abbiam detto nella *Ideologia*, hanno trovato i mezzi di misurar la durata. Ma non avviene lo stesso della intensità: non si può mica dire se l'intensità di un piacere sia doppia o tripla dell'intensità di un altro; nè si puo eziandio dire se l'intensità di un dolore sia doppia o tripla dell'intensità di un altro; nè molto meno si può paragonare con precisione l'intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per l'intensità, sentiamo bene che le une sono più grandi delle altre, e non lasciamo di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e l'intensità nella valutazione ch'egli fa de' piaceri. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo che non ha molta fortuna preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfare la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi e sperimentare il dolore della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può preferire dei lauti pranzi per poco tempo dell'anno ad una parca mensa per tutto l'anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati che si sottopongono alla più penosa cura per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario; si preferisce di menar la vita intera con alcuni dolori, piuttosto che di sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compariamo un piacere con un altro piacere, un dolore con un altro dolore; ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tale valutazione è giornaliera. L'industre agricoltore che suda e gela dall'alzar del sole sino al tramontar del medesimo, preferisce questo penoso lavoro al piacere legato alla soddisfazione de' suoi bisogni, ed al vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatica e sofferenza di più anni, al piacere che prevedeva dover gustare dal possesso di Rachele. Vi ha un'infinità di casi, in cui si sa senza equivoco che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§ 66. La *felicità* è la somma dei piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma de' dolori. L'*infelicità* è la somma dei dolori rimasta dopo la sottrazione della somma de' piaceri. Ma per fare queste addizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell'esistenza dell'essere capace di felicità o d'infelicità. La felicità e l'infelicità dipendono dunque dal rapporto fra la somma dei piaceri e la somma dei dolori. L'uomo più felice non è sempre colui che ha avuto la maggior somma dei piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande, che l'eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori sia molto piccolo, o pure, se è possibile, la somma de' dolori supererà la somma de' piaceri. L'uomo più felice è colui,

in cui l'eccesso della somma de' piaceri su la somma dei dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali, l'uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de' dolori è maggiore della somma de' piaceri, l'uomo è infelice; e lo è tanto più, quanto l'eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori sembrino di specie differenti, noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della lettura di un libro al piacere dei sensi, e quindi impiega il suo danaro alla compra di un libro piuttosto che alla compra di un piacere de' sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell'esatto calcolo dei piaceri e dei dolori. Ma come l'uomo può ingannarsi in tal calcolo? Quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante: ma prima di farlo, risolviamo un'altra quistione. Si domanda: *In questa vita la somma dei piaceri è ella minore, uguale o maggiore della somma dei dolori?*

Il signor Maupertuis pretende che nella vita ordinaria la somma de' mali sorpassa quella de' beni. Robinet, che il male è uguale al bene King, Leibnizio ed altri filosofi, co' quali son d'accordo, pretendono che il bene in questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione.

Il piacere è una percezione che l'anima ama meglio di avere che di non avere, una percezione nella quale l'anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un'altra percezione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione che ama meglio di non avere che di avere, una percezione che ella vorrebbe evitare, durante la quale desidera il passaggio ad un'altra percezione, o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà ch'essa è piena di pene, e che i piaceri sono molto rari. In effetto quanto sono rare quelle percezioni di cui l'anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa se non che un desiderio continuo di cambiar di percezione? Essa passa ne' desiderii, e tutto l'intervallo che ne separa l'adempimento noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desiderii, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita: forse la durata della più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo, di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare all'adempimento de' suoi desiderii, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo ritato, provano l'infelicità della loro condizione: tutti cercano in occupazioni serie o frivole l'obblio di sè stessi Queste distrazioni non bastano; eglino han ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de' liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l'idea che la tormentava; altri per lo fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noia; ed altri cercano nell'uso dell'oppio, che gli pone in una specie di estasi, una calma a' loro dolori. Nell'Europa, nell'Asia, nell'Affrica e nell'America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere (1).

Facciamo alcune riflessioni su l'esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall'oggetto desiderato: ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? Credo di no; un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell'oggetto desiderato: egli vorrebbe che l'oggetto fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente che un tal uomo vorrebbe comprare la presenza dell'oggetto desiderato colla diminuzione del tempo del viver suo Supponiamo che l'uomo, di cui si parla, conoscesse di dover vivere ottant'anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato vi voglia il tempo di dieci anni: un tale uomo a cui si proponesse di scegliere o di avere l'oggetto desiderato nel momento presente, e di vivere settant'anni invece di ottanta, o di vivere ottanta anni e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni, un tal uomo, lo dico, qual partito sceglierebbe? Sceglierebbe forse il primo partito invece del secondo? Io credo anzi ch' egli scegl erebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni, il col oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni: intanto asservo che quando il possesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile, il piacere di previdenza che sperimenta l'uomo appassionato fa sì che nei momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione la somma dei piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L'uso de' divertimenti non prova mica la

(1) Maupertuis, *Saggio di filosofia mor.*, cap. 11.

maggioranza dei dolori relativamente ai piaceri. Esso prova che l'uomo ha bisogno di essere occupato; esso prova pure l'abbondanza dei mezzi per soddisfare un tal bisogno.

L'uomo ama di vivere su di questa terra; egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere se la somma dei dolori fosse o maggiore o uguale a quella de' piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d'uopo dunque conchiudere che la somma de' piaceri è maggiore in questa vita di quella de' dolori (1).

I suicidi non sono un'obbiezione valevole contro di questa verità, poichè se la somma de' dolori nel momento in cui il suicida odia la vita è superiore a quella de' piaceri, non segue che la somma de' piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma dei dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui si odia la vita.

Quando l'uomo si trova nello stato di sanità e privo di qualunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e se noi non vi teniamo conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vivere su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio che sia migliore cosa morire che il vivere. L'amor della vita non prova dunque la maggioranza dei piaceri relativamente ai dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiamo osservato che la volontà è determinata, non dal giudizio del bene di un oggetto, ma dall'impressione piacevole che l'oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l'andare in paradiso che il vivere su questa terra, ed intanto essere maggiormente commosso dai beni terrestri che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrere molte cause che non è qui luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente che si sente maggior piacere che dolore.

§ 67. Ma quali sono le cause per le quali l'uomo correndo sempre verso la felicità si trova spesso in braccio del dolore? Abbiamo accennato di passaggio una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta.*

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quelli che seguono o che sarebbero seguiti dal possesso degli

(1) Ripeterò qui ciò che dissi altrove, non potersi cioè decider per tutti questa questione in egual modo. L'amor della vita non mi sembra una ragione per provare che la somma dei piaceri supera quella dei dolori. L'uomo o non ami o trovi indifferente la vita, non deve uccidersi, perchè tale azione è un delitto; e può spesso accadere che l'uomo virtuoso, a malgrado de' suoi dolori, soffra la vita. E qui, poichè l'A. non ne parla, accennerò le ragioni principali, per cui l'orrida azione del suicidio, pur troppo divenuta frequente, è vietata, anche indipendentemente dalla legge religiosa; e le desumerò in parte da Rousseau: Ogni uomo è in obbligo di usare della propria vita a vantaggio de' suoi simili; col suicidio commette un furto al genere umano. Nè si dica: io non ho alcun legame, sono inutile al mondo; poichè non si può fare un passo sulla terra senza incontrarvi alcun dovere da compiere, ed ogni uomo può esser sempre utile in qualche modo alla società. La vita umana ha uno scopo, un fine morale, e questo non è il piacere, la felicità della presente vita; dunque la privazione di questo piacere non è motivo per lasciarla. Il piacere e il dolore nello stato attuale dell'uomo passano come un'ombra e svaniscono in faccia all'immortalità. Conchiude il Ginevrino: Chi tenta il suicidio dica prima a sè stesso: *facciamo una opera buona avanti di morire.* Se questa considerazione lo ritiene ora, lo riterrà poi, lo riterrà domani, e finchè dura la vita. Io aggiungerò che Dio non creò l'uomo perchè dirigesse le sue azioni ad un bene apparente, e questo prendesse per suo ultimo fine. Ora la morte è un bene apparente, perchè non fa altro che liberare il suicida da alcuni mali, ma lo priva di tutti i beni, perciò il suicida devia dal suo ultimo fine. La vita è un dono di Dio, anzi un deposito a noi confidato; senza suo ordine non possiamo lasciarlo. Così pensavano sommi filosofi dell'antichità, de' quali mi piace riportar le sentenze. « Tutti noi per ordine « di Dio siamo rinchiusi in una specie di carcere, « che non ci è permesso di rompere, nè d'uscirne. » (*Plat.* nel *Fedone*) « Iddio, che è il nostro sovrano « padrone, ci vieta uscir da questo mondo senza suo « ordine: qualora poi Dio stesso presenti una ca« gione legittima, l'uomo savio non esiterà un « momento ad uscir con gioia da questa prigione, « della quale si guarderà sempre di rompere vo« lontariamente i legami (*Cic. Quest. Tusc*, lib. I). « Non ti è permesso l'uscire da questo corpo se « Dio stesso non ti scioglie dai legami di esso. » (*Idem*, nel *Sogno di Scip.*) « Il suicidio, quando non è una pazzia, è la spaventevole ipocrisia del coraggio, un lusso romanzesco delle virtù pagane, le quali con ciò che hanno di esagerato, perdono quanto hanno di lodevole. Non è quasi mai vero che i suicidi sieno più sventurati degli altri uomini, ma bensì quasi sempre sono o dementi, o scostumati, o scellerati. Ma quand'anche fossero infelicissimi, che perciò?... *Debbono i saggi adattarsi alla sorte*, fa dir Metastasio a Temistocle; e chi si uccide perchè i mali l'opprimono, è un vile, uno che più nulla crede nella vita futura, nella provvidenza, o che spera senza fondamento una vita felice in un altro ordine di cose, nel tempo che turba l'ordine in cui si trova, e fa contro il suo ultimo fine.

oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all'impero di Roma; egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo; mira i re della terra che a lui si prostrano davanti; scorge le genti che attonite ammirano le sue vittorie; vede il mondo che tutto dipende da' suoi cenni. In una parola l'attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell'impero di Roma. Esso prescinde dalle circostanze dolorose; egli non vede che il rovesciare il governo stabilito e l'usurparne l'autorità è un'azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi; non vede che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore; che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi che l'adulano come un tiranno ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de' secoli rammentandosi la storia de' tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone che squarcia le sue viscere (1), che non già Cesare trionfante; egli non vede che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell'usurpato impero; essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili: inoltre l'uomo di cui parliamo, lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti sarebbe un'azione generosa accompagnata dalla più viva gioia; ch'ella produrrebbe una gloria verace ed immortale; e che quest'azione sarebbe accompagnata da una interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere, o di passare il tempo nella dissipazione, ne' piaceri dei sensi e nel divertimento; o pure di passarlo nello studio e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo. Nel primo non vede che una successione non interrotta di piaceri; nel secondo non vede che una via seminata di spine; egli non vi scorge che il solo dolore del lavoro. Egli non fa attenzione che i piaceri che s'incontrano nella prima strada sono passeggieri; che i piaceri de' sensi ripetuti diminuiscono di vivacità; che quelli incontrati nel giuoco sono accompagnati da vivi dispiaceri; che l'abuso de' piaceri de' sensi consuma le forze del corpo; che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell'anima (1). Egli non fa attenzione che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll'uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de' piaceri più vivi della vita; che esso è un piacere costante, e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguita dal piacere costante della gloria; e che essa è un mezzo per procurarci una vita agiata e comoda, e che l'uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dall'ardente ambizione di comandare alla terra intera è ebbro di piacere prevedendo che quasi tutta l'Europa marcia con lui contro la Russia, ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all'esteriore della gran macchina, non già alle molle occulte che la fanno muovere: egli non vede che i suoi alleati nell'esterno sono nell'interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell'impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de' nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione che i beni ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggior lontananza dal futuro in cui si prevedono.* I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili; essi hanno una maggiore o minore grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano in cui si prevedono. Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente, ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore, ma molto vicino al tempo presente, ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro meno grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e dei mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo; poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all'intera durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Diffatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell'intera nostra vita su di questa terra, vale lo stesso di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell'anno vigesimo della nostra età che nell'anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità nel cal-

(1) *Catone* potrà essere ammirato per le sue virtù ma coll'uccidersi le oscurò tutte.

(1) Aggiungerei che è contrario all'ordine, alla legge eterna, e che quindi porta l'uomo lungi dal suo fine.

colo della felicità dell' intera vita, hanno lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si riferiscono.

Da ciò segue che il tempo influisce nella forza de' nostri desiderii; ma non già nella somma de' piaceri e de' dolori che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene che un minor bene in sè, perchè produce per la sua vicinanza di tempo una maggior dilettazione prevveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore, che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione minore. Similmente si preferisce di soffrire un male maggiore ad un male minore, quando il primo per la sua lontananza di tempo si abborrisce meno del secondo, il quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per la quale anche coloro che sono persuasi dell' esistenza del paradiso e dell' inferno, sono poco commossi dalla speranza dei beni dell'altra vita, e dal timore de' dolori dell' inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i termini di piacere e di bene, di dolore e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue che per non errare nel calcolo de' nostri piaceri e de' nostri dolori, fa d' uopo non ingannarsi circa gli effetti dei beni e dei mali. Ora avviene spesso che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi ci induciamo od ad alcune risoluzioni, le quali ci immergono in un abisso di pene. Gli esempii renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell'autore del misfatto; egli crede o impossibile un tale scovrimento, o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che dell' occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio uomo, una tal riflessione avrebbe potuto distoglierlo dal commetterlo. Più, l' autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità giudica essergli molto facile di corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L'ignoranza e l'errore su gli effetti che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà*: e fanno che la stessa, come l' Issione della favola, in vece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone che si rappresentano le delizie ineffabili del paradiso; ed intanto si contenterebbero volontieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell' esistenza del paradiso, e checchè ne dicono, un' incredulità occulta regna nella loro anima.

§ 68. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istrumento della nostra felicità e della nostra miseria, o concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall'impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi; nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne.

Vi furono nondimeno de' filosofi che dando troppo allo spirito non ammisero se non che i piaceri ed i dolori che egli trova in sè stesso.

La vera filosofia consultando la natura rigetta ugualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errori. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e della pratica della virtù. Ma egli è vero che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell' anima stessa. Un suono armonioso mi diletta, un tal piacere sensibile nasce dall' impressione che l'aria mossa produce su l' organo delle orecchie. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un amico, questi suoni articolati non producono immediatamente e per sè stessi il dolore che nasce in me; essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi; quindi un uomo che odierebbe il mio amico, all' annunzio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico è ignoto sarebbe indifferente all'annunzio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell' anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del

corpo bene intesa e sviluppata dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderii. Nel § 17 ho ridotto a sette i nostri desiderii primitivi: i piaceri relativi all'appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo: gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d'uopo mirare all'ultimo oggetto del desiderio. Per cagion d'esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del denaro, ed il denaro può desiderarsi come mezzo di godere de' piaceri de' sensi. In questo caso il piacere della gloria, sebbene in sè stesso intellettuale, per sè stesso è subordinato al piacere de' sensi; e può sotto tal riguardo ridursi a questa specie; ma la gloria si può desiderare per sè stessa, e per sè stessa può desiderarsi la scienza, la virtù, ecc.; i piaceri che nascono dal possesso di tali oggetti intellettuali sono propriamente i piaceri intellettuali dello spirito.

Stabilita la distinzione de' piaceri e de' dolori fa d'uopo paragonare l'una all'altra ciascuna specie di piaceri e ciascuna specie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l'oggetto che ci occupa.

*I piaceri de' sensi sono passeggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza delle verità e dalla pratica della virtù sono costanti.* È questa una verità che la giornaliera esperienza c'insegna. Il piacere il più vivo legato all'atto della generazione non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Galileo nella scoverta delle leggi del moto dei gravi durò la vita di questo grand'uomo. Il piacere che l'uomo virtuoso sperimenta nell'esercizio della virtù è permanente ancora e l'accompagna sino alla tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri de' sensi, si vedrà che *in frequenza di essi ne diminuisce la forza. Al contrario i piaceri che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù, invece d'indebolirsi per la ripetiziona, crescono.*

*I piaceri de' sensi possono per sè stessi esser cagion di dolori sensibili. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù, non producono per sè stessi de' dolori della stessa specie.* Gettate gli occhi sugli ubbriachi, sugli uomini dediti alla crapola ed alle dissolutezze, paragonate questi uomini cogli Aristidi e coi Newton, e la verità che vi annuncio vi sembrerà incontrastabile.

*I piaceri de' sensi, fuori del caso in cui servono a ristorar le forze del corpo a quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri.* L'uomo fornito di scienza è un oggetto di rispetto per tutti gli uomini. La gloria o presto o tardi lo segue. Il piacere della gloria è uno de' più vivi piaceri per l'uomo. L'uomo fornito di scienza ha in sè il mezzo di essere utile agli altri, e perciò può permutare l'uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtu rende l'uomo amabile agli altri generalmente parlando, e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare ai nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza delle verità e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri; ma non già che vi conducono sempre e necessariamente. La malvagità degli uomini molte volte perseguita l'uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità! Quante han seguita la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bever la cicuta. Il giusto per essenza, Gesù di Nazaret, fu crocefisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza e dalla virtù per sè stesse, ma per accidente, poichè vi si aggiunge la malvagità degli uomini. La scienza e la virtù in sè stesse sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passaggieri. La storia c'insegna che tutti gli sforzi dell'umana malvagità sono impotenti a rapire all'uomo fornito di merito la lode che gli è dovuta; il nome dell'amico della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de' dolori.

*I dolori di corpo son passeggieri, i dolori dell'animo che nascono dalla mancanza della scienza e dalla coscienza del delitto son permanenti.*

*Alcuni dolori del corpo conducono per sè stessi a maggiori piaceri. I dolori dell'animo possono ancora servire nello avvenire come motivi a rattificare le nostre azioni libere.* Il dolore di un' operazione chirurgica, l'amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori che seguono dall'ignoranza di alcune verità possono determinare la volontà all'acquisto della scienza. I dolori che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere possono pure determinare la volontà a prendere il cammino della virtù.

§ 69. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo dei mali ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili o reparabili: i primi o sono necessarii ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono sequele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe sono da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche, e quelli pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile. Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell'anima che ci provengono dall'idea dei mali altrui, come dalle disgrazie di un amico, di un figlio, ecc.

Qual mezzo può somministrare la filosofia a tanti infelici che sin dall'infanzia soggetti ad infermità dolorose trascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiamo osservato in più luoghi, esercita un impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore da cui è affetto come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell'uomo può dunque aumentare i dolori che l'affliggono. Egli può inoltre diminuire i proprii dolori dirigendo l'attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue che la pazienza è un mezzo che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L' uomo è impaziente per un segreto orgoglio che gli fa credere esser tutto fatto per lui, onde il male che soffre a lui sembra una tirannia; e perciò con movimenti continui d' impazienza lacera il suo animo, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque nei mali irreparabili venire in soccorso del ben essere dell'uomo. La storia ci mostra che gli uomini animati da un forte amor di gloria sono andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori di corpo: ne fan fede gli esempii de' Greci, de' Romani, ed anche degli altri popoli. Muzio Scevola brucia la destra per avere sbagliato il colpo contro il nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i Cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizii di Pascal e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo, tormentato da un forte dulor di denti, scioglie un difficilissimo problema di geometria sublime; il secondo, divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare di algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de' mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all' uomo saggio de' rimedii; per conoscerli rimontiamo all'origine de' nostri bisogni. L'uomo ha bisogno degli alimenti per conservare il proprio corpo; il dolore della fame lo spinge a mangiare, quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame e bevendo quando si ha sete si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì che l' uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessare il dolore della fame e quello della sete e per conservare il proprio corpo; ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessarii alla nostra conservazione quelli che per sè stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori della nostra fisica costituzione, ed a conservare sano ed in forze il proprio corpo: chiamo poi mezzi superflui quelli che servono solamente al piacere. L'uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessarii alla sua conservazione, ma eziandio de' mezzi superflui: egli non solamente desidera ciò che basta a' suoi naturali bisogni; ma brama pure il superfluo pe' suoi piaceri: egli va in cerca de' cibi più saporosi e delle bevande più squisite: egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità, che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l' abito del superfluo. L'uomo nasce nudo, esposto al rigore del freddo, ed all' ardore del caldo, alle piogge, all' intemperie dell' aria: egli ha bisogno di vesti e di ricovero: in ciò egli va anche al superfluo. Abituato l'uomo al superfluo sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni che sono relativi alla conservazione del proprio corpo; ma eziandio circa quelli che non sono alla conservazione necessarii. Così l' uso degli odori non è necessario alla conservazione: intanto gli uomini si sono assuefatti all' uso del tabacco in modo che sentono un vero dolore, e forse ancora un vero danno nella sanità quando del tabacco sono privi. Da ciò segue che fa d' uopo distinguere due specie di bisogni; la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti che separano il necessario dal superfluo. Più, il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti: l' abito essendo una seconda natura, e noi allora che siamo nel caso di far uso della ragione e della filosofia, avendo contratto degli abiti, segue che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un' educazione da gentiluomo, potrebbe camminare per le strade a piedi nudi nel rigor dell' inverno senza perire? Intanto ciò si pratica ordinariamente dal

nostri contadini; e le donne di questi passano le intere giornate co' piedi dentro l'acqua fredda. Sebbene tutto ciò sia vero, pure è da osservarsi che spesso gli uomini possono molto più di quello che eglino credono di potere, e che un secondo abito sagacemente e per gradi introdotto distrugge l'abito antecedente. Un uomo dedito al vino trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate che egli ogni giorno diminuisca di una picciolissima quantità l'ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato di potere senza pena essere contento di poco vino.

Riflettendo che i beni della fortuna sono incerti ed esposti a mille pericoli; osservando che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, che essi spesso conducono a maggiori dolori: che la vita molle è contraria al perfezionamento dell'uomo, il saggio che consulta le regole della prudenza vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro ben essere. Essa consiste: 1.° nell'astenersi da quei piaceri che conducono a maggiori dolori: 2.° nel cercare di diminuire i bisogni abituali col non esser troppo dedito ai piaceri, anche per sè stessi innocenti. Allora che l'uomo sarà temperante, avrà bisogno di molto poco, e questo poco difficilmente mancherà a coloro che non sono neghittosi ed infingardi; quindi difficilmente l'uomo temperante sarà infelice per mancanza di mezzi sufficienti a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole per diminuire la somma de' nostri mali la vera filosofia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza che presiede ai destini dell'uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell'infelice: esso fa conoscere che l'uomo virtuoso sarà in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita sono passeggieri, e che se l'uomo è punito pe' suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza per purgarlo dalle macchie del vizio: esso fa conoscere che la Provvidenza lascia di governare i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può esser certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un misticismo senza fondamento; ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedii che la moral filosofia somministra ne' mali irreparabili.

§ 70. I mali o sono necessarii ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo ai mali che derivano da azioni già fatte, se questi mali si riducono a' rimorsi per alcuni delitti, la sola religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme ai lumi della vera filosofia; riguardo agli altri che derivano dalla violazione delle regole della prudenza, o dagli accidenti che non potevano prevedersi, i rimedii da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: non *operare senza un esame precedente della natura dell'azione e delle conseguenze che ne derivano.* Una tal regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Diffatto noi diamo la qualità d' imprudente ad un uomo che opera alla cieca, e senza calcolo, de' beni e dei mali.

La seconda regola è: *prima di tutto esamina, se l'azione che intraprenderai, è uniforme o contraria al dovere, cioè se permessa o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l'uomo virtuoso in ultimo risultamento è felice, il vizioso è infelice (1). Inoltre abbiamo stabilito che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo all'intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggiore o minore lontananza del tempo futuro, in cui il bene o il male avrà luogo. Da tutto ciò segue che l'azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta la nostra esistenza, è utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza che prescrive il calcolo dei beni e dei mali, prescrive pure l'esame se l'azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

Se il risultamento dell'esame sarà l'ingiustizia dell'azione, bisogna arrestarsi: l'esame su l'utilità della medesima è inutile e può riuscire dannoso. Ma quando l'azione si conoscerà di essere permessa, allora s'intraprenderà l'esame circa la sua utilità, e ciò in conformità delle regole sviluppate nel § 65.

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà: ed in conseguenza della violazione delle regole del § citato. Fa d'uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee: 1.° prestar attenzione a tutte le circostanze dell'oggetto desiderato ed a tutte quelle dell'oggetto contrario; 2.° non bisogna far entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo; 3.° si dee fare un giusto calcolo de' gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nella Logica mista vi ho detto che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll' infelice. I giudizii, io vi ho detto ivi, in forza

(1) Finalmente anche l'autore quasi alla sfuggita cade nel sistema che adotterei io.

de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l'evento non corrisponda al fine dell'agente, questi ha operato bene e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice ma per sua colpa, ma per la forza delle cose indipendenti dalla sua volontà. Un generale che comanda un'armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria, ed essere più probabile questa che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia, e se l'evento sarà infelice per la sua armata, egli non avrà di che rimproverarsi.

Un giuncatore e'mentà al giuoco una grossa somma; se vinco, egli dice, sarò ricco, egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco, ma se perdo, sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è eguale: più, io posso colla temperanza essere senza dolori, conservando quello che ho, ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità che io spero di ottenervi, sarò dunque imprudente se cimento il necessario su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli opererà da stolto, quantunque l'evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l'essere esente da' dolori dell'indigenza che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§ 71. Il primo passo verso la felicità è l'esenzione dai dolori, il secondo è il possesso dei piaceri. Abbiamo veduto che non possiamo senza riserva abbandonarci ai piaceri dei sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben essere. Di quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitae sectabor iter?*

Gli uomini hanno dei bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell'individuo ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici o dei corpo. Fin qui i piaceri dei sensi sono nell'ordine. Allora che si il ha necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugualmente felici. Invano si direbbe che la tavola delle ricchezze è più delicata di quella delle commodità. L'artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina dei differenti popoli prova che la mensa lauta è la mensa a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame (1).

Soddisfatti questi bisogni, se l'uomo restasse ozioso, sarebbe annoiato. La noia è un dolore che nasce dalla mancanza dell'esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al lavoro? Si ha contratto l'abito per tal lavoro? Si va in cerca della gloria nella carriera delle scienze e delle arti? Non si è esposto al dolor della noia. L'ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni che richiamassero la sua attenzione; esse sole possono toglierlo alla noia. In mancanza di tali sensazioni egli si libera a quelle che facilmente può avere. Io son solo: accendo del fuoco: questo mi fa compagnia. Il Turco ed il Persiano per sottrarsi al dolore della noia masticano il primo il suo oppio, l'altro il suo betel, specie d'erba stomatica. Il selvaggio si annoia: egli si asside presso di un ruscello, e dirige gli occhi sul torrente. Il cacciatore assuefatto alla fatica percorre le foreste: i cibi che trova nel recinto della sua dimora, comunque fossero deliziosi, non contentano pure il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere; ne fa fede l'esempio dei re e dei grandi; questi non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi potrebbero cibarsene senza andare alla caccia: questo è per loro un rimedio alla noia. Conchiudiamo che l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali è necessario dopo la soddisfazione dei nostri primitivi bisogni per sottrarci alla noia che risulta dall'ozio. Io dico l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo sono sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo che un uomo abbia bisogno di procurarsi col suo giornaliero lavoro il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni: un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri, dei piaceri fisici e di quelli di previdenza. I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni sono soddisfatti; i secondi durano in tutto quell'intervallo di tempo che framezza fra i bisogni soddisfatti ed i bisogni rinascenti. Ma qui bisogna fare un'osservazione. Il lavoro può destar piacere in quanto si riguarda da colui che lavora come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di previdenza de' quali parla il filosofo citato: può ancora il lavoro essere riguardato come un esercizio delle facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noia. Ciò si conferma coll'esempio della caccia

(1) È sempre bene aver presente la massima che l'intemperanza è il patrimonio de' medici e de' farmaci, perchè reca mille malattie; e che il vino è un ottimo servitore, ma un pessimo padrone. Finalmente si pensi che dobbiamo mangiar per vivere, non vivere per mangiare.

e con quello della pesca, coi quali esercizi i grandi si sottraggono al dolor della noia. *L'esercizio delle facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noia ed insieme una feconda sorgente di piacere.*

Osservate che il dolor della noia è un dolore dello spirito, come il piacere risultante dall'esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Quest' osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana che riduce tutti i piaceri ai piaceri fisici.

§ 72. L'esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell' esercizio delle facoltà di analisi e di sintesi.

Nella Psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi, la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto di più che l'analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell' esercizio di queste diverse specie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noia. Siccome il corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell'alimento della meditazione. Ma vi ha di più, un tal sentimento è un sentimento piacevole, e ciascuna specie di sintesi produce un piacere che le è proprio. La sintesi reale e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità, quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni; ella produce inoltre nell' autore di questa sintesi il piacere che nasce dalla coscienza dell' invenzione. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivamente a questa sintesi, ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti che noi diciamo *belli*, ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli; un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L' analisi ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi producono il piacere che nasce dalla conoscenza della verità, ma la conoscenza dell'oggetto bello produce il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell' oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere dello conoscenza della verità, e quello, nell' autore di essa, della coscienza dell' invenzione, ed anche quando l'oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria o di aritmetica possiamo pure dire: è questo un bel trattato.

Il vero ed il bello non sono mica identici; ma essi hanno fra di essi molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l'occasione di ragionarvi del bello (1).

§ 73. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che piace è bello; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli che possiamo l' una dall' altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell' anima una modificazione piacevole.

Da ciò vedete esser necessarie tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è che esso desti molte sensazioni che noi riferiamo allo stesso oggetto e che possiamo l' una dall' altra distinguere; la seconda è che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole; e la terza è che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell' altra, ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrano a produrre una modificazione interna nello spirito che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producono una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l' effetto di due stessi istrumenti che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue: 1.° che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all'udito, al gusto, all' odorato. Può servir di esempio questo bel distico di Virgilio nell' egloga decima:

*Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori,*
*Hic nemus; hic ipso tecum consumerer ævo!*

*O Licori, si trovano qui delle fresche fontane, de' prati coperti d' un'erba morbida, de' boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.*

Concorrono a render bello l' oggetto che ci presenta Virgilio le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque, quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erba.

(1) La voce *bello* deriva forse dal greco *ballein* (*ferire, colpire*), con che si vuole indicare l'impressione, colpo, ossia sensazione forte che un oggetto bello fa provare allo spirito. Può derivare anche dal latino *batuere* (*battere, percuotere*) da cui derivò *bellum*. Estetica, cioè scienza del bello, viene dal greco *aisthanomai* (sentire fisico) trasportato a indicare il sentire moralmente.

Il genio di Tasso, nel canto decimoquinto della *Gerusalemme liberata*, aduna tutta la varietà delle sensazioni piacevoli per presentarci la bellezza de' giardini di amore di Armida.

> Aure fresche mai sempre ed odorate
> Vi spiran con tenor stabile e certo:
> Nè i fiati lor, siccome altrove suole,
> Sopisce o desta ivi girando il sole.
> Nè, come altrove ei suoi, ghiacci ed ardori,
> Nubi e sereni a quelle piagge alterna;
> Ma il ciel di candidissimi splendori
> Sempre s'ammanta e non s'infiamma o verna,
> E nutre ai prati l'erba, a l'erba i fiori,
> Ai fior l'odor, l'ombra a le piante eterna:
> Siede sul lago e signoreggia intorno
> I monti, e i mari, il bel palagio adorno.
> I cavalier per l'alta aspra salita
> Sentiansi alquanto affaticati e lassi:
> Onde ne gian per quella via fiorita
> Lenti or movendo, ed or fermando i passi.
> Quando ecco un fonte, che a bagnar gl' invita
> L'asciutte labbra, alto cader dai sassi,
> E da una larga vena, e con ben mille
> Zampilletti spruzzar l'erbe di stille.
> Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
> In profondo canal l'acqua si aduna;
> E sotto l'ombra di perpetue fronde
> Mormorando sen va gelida e bruna:
> Ma trasparente sì che non asconde
> Dell' imo letto suo vaghezza alcuna:
> E sovra le sue rive alto s'estolle
> L'erbetta, e vi fa seggio fresco e molle.
> Ecco il fonte del riso, ed ecco il rio,
> Che mortali perigli in sè contiene:
> Or qui tenere a fren nostro desio,
> Ed esser cauti molto a noi conviene.
> Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
> Di queste del piacer false sirene;
> Così n'andâr fin dove il fiume vago
> Si spande in maggior letto, e forma un lago.
> Quivi di cibi preziosa e cara
> Apprestata una mensa è in su le rive,
> E scherzando sen van per l'acqua chiara
> Due donzellette garrule e lascive,
> Che or si spruzzano il volto, or fanno a gara,
> Chi prima a un segno destinato arrive.
> Si tuffano talora, e 'l capo e 'l dorso
> Scoprono al fin dopo il celato corso.

§ 74. L'idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista, come han fatto alcuni estetici, è derivata da un fatto. È certo che lo spirito ha maggior facilità, e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali che ogni altra specie di percezioni; e nel medesimo tempo non può negarsi che le percezioni visuali, essendo unite coll' idea dell'estensione, ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini, e la più gran parte di tutti i materiali che ella pone in opera.

Egli è certo, dice il celebre padre Andrès gesuita (1), che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne son tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto, l'odorato ed il tatto son questi sensi, sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole, senza mettersi in pena del bello. La veduta e l'udito sono le sole delle nostre facoltà corporali che abbiano il dono di discernerlo. Che non me se ne domandi la ragione. Io non ne conosco altra, se non che la volontà del Creatore che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma, con buona pace dell'illustre scrittore, io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa duopo distinguere un bello risultante dalla varietà delle sensazioni che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalla varietà delle sensazioni che si riferiscono ad un solo senso. Il primo è quello che si scorge nei pezzi rapportati di Virgilio e di Tasso: il secondo è il bello ottico ed il bello acustico; l'uno de' quali comprende le sensazioni visuali, l'altro solo le sensazioni di suono (2).

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie, distinguibili l'una dall'altra o piacevoli; perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentiate al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, freschezza, e l'uguaglianza delle impressioni de' lati non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni della vista il piacere del bello che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l'analisi del gruppo delle due specie d'impressioni, paragonandole insieme, non si vede certamente la

(1) Saggio sul bello, cap. I.

(2) Mi sembra però che senza il concorso della vista e dell'udito che mostrino o faccian sentire gli oggetti i quali producono altre piacevoli impressioni sui sensi del tatto, dell'odorato e del gusto, non li giudichiamo mai belli, ma soltanto buoni. Talchè se un oggetto sia adattato a svegliare soltanto modificazioni piacevoli spettanti al tatto, all'odorato, al gusto, ma non alla vista ed all'udito, fra noi non lo giudicheremo mai bello; e ciò forse per convenzione, e non per volontà di Dio.

ragione di una tal preferenza, la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon, non saprebbe esser poeta, comunque feconda, comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de' moti e de' colori; le passioni umane per la successione delle attitudini, dei gesti, giuoco della fisonomia, tutte cose ignorate dai ciechi nati. Un cieco nato potrebbe esser disegnatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scultura le forme regolari dei corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all' espressione (1).

Dal fin qui rapportato può dedursi che una certa limitata bellezza può pure esser l'oggetto del solo tatto.

Ma checchè ne sia di ciò, i sensi della veduta e dell'udito sono i più estesi, ed i più capaci di varietà d' impressioni. La prima si estende sino alle vôlte azzurre del firmamento, e sente le bellezze che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono, e sente nelle campagne la melodia dell'usignuolo; ma penetra nell' interno degli animali, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice* ed in *bello complesso*; il primo non è relativo a più di un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico* ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile; il bello acustico è il bello de' suoni.

§ 75. Tutte le nostre facoltà intellettuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative e l' immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio; poichè l' oggetto bello che ci è presente si sente, non s' immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà che l' immaginazione, anche quando l' oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo nei giardini d' amore di Armida preparata una bella mensa, l' immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore stanco e riscaldato dal calor estivo vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un' acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento e del dissetarsi.

(1) Sviluppamenti del *me* umano, *cap.* II.

Abbiamo veduto nella Logica mista come il sentimento della credenza, o dell' aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto dell' immaginazione. Abbiamo inoltre ivi spiegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con questi mezzi la immaginazione si slancia nell'avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo che da gran tempo era assente, l' immaginazione slanciandosi nel passato, mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio; slanciandosi nell'avvenire me 'l fa riguardare come presente ai miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un' influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura che colpiscono i sensi: essa vi associa l' idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo dell' universo come l' opera di una causa benefica. Dall' aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l' immaginazione trasporta il nostro pensiere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L' influenza poi dell' immaginazione sul bello artificiale prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli oggetti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito essere sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l'arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario che l'artista abbia presente nel suo pensiere l' oggetto fattizio; e che egli, guidato dall'analogia, giudichi dell' effetto che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti antecedente alla loro esistenza costituisce, secondo lord Chatam, l'*occhio profetico del gusto*. Quest' occhio vede tutte le bellezze di un luogo e capace pria che queste avessero esistenza: esso piantando un arboscello si colloca colla immaginazione sotto la sua foglia, e gode dell' aspetto che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirsi qualche cosa dell' influenza generale che l' immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti presenti; e gli uomini che si abbandonano ai soli sensi, si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l'occasione di slanciarsi nel passato e nell' avvenire; ed un tal trasporto dell' anima crea per l' uomo de' piaceri, o de' dolori

che si dicono *immaginarii*, perchè sono un prodotto della immaginazione; ma che non lasciano di essere piaceri o dolori reali. Da ciò segue che il regolare la propria immaginazione è una operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell'immaginazione riguardo al passato ed al futuro è diverso negli uomini, sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che dipenda dall'educazione (1). Da ciò deriva negli uomini una notabile differenza nei caratteri. Per dare un nome a questo potere dell'immaginazione di trasportarci nel passato e nell'avvenire, io la chiamo *sensibilità*. Questa diversa sensibilità forma i diversi caratteri degli uomini. Offrite a due persone un uomo che alcune circostanze imprevedute han fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un'eguale impressione da un tal avvenimento. L'una di esse non sente forse se non che quello che ella vede, non si slancia al di là delle sue percezioni sensibili. L'altra ne riceve una viva emozione; ella segue coll'immaginazione questo infelice nella sua trista dimora, divide in tutte le sue circostanze l'affanno e l'angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli ascolta nella sua immaginazione i loro pianti, le loro querele; sente i mali futuri che lo sventurato prevede, e pinge nella sua immaginazione tutti i dolori che questi immagina dover seguire dalla sua disgrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro, la sua sensibilità si commuove. Non è punto ciò che vede, ma ciò che immagina quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo, noi diciamo con tutta proprietà di linguaggio: *Oh! come è egli sensibile alle disgrazie altrui!*

Osservando al contrario l'interno stato dell'altra persona, che limitandosi alle impressioni dei sensi non si slancia che poco o nulla nel futuro, noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio: *oh! come è egli insensibile alle disgrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato: ella

(1) Dirò anche dall'*associazione delle idee*. — Qui però, per soddisfare chi ama simili notizie, qualche cenno fisiologico sulla causa fisica della maggiore o minor sensibilità, cioè sui *temperamenti*, che poi tanto influiscono nelle passioni ed inclinazioni degli uomini; sebbene però non *determinino invincibilmente*, come mal pretendono alcuni, *le azioni dell'individuo che gli sortì dalla natura*. Per temperamento si intende una differenza fisica, dipendente dalla diversità delle proporzioni tra certe parti che entrano nell'organizzazione della macchina umana. Gli antichi li riducevano a quattro, cioè *sanguigno*, *bilioso*, *melanconico* e *pituitoso* o *flemmatico*: i moderni vi aggiungono l'*atletico*, modificazione del sanguigno, ed il *nervoso*. — Se il cuore e i vasi che fanno circolare il sangue godono di un'attività predominante, avrà luogo il temperamento sanguigno. Chi ne sia affetto suol avere un colorito vermiglio, lineamenti regolari, fisonomia animata e dolce: inclinerà ai piaceri fisici e d'immaginazione, agli studj ameni, e sarà volubile e non molto riflessivo. Degenera questo temperamento in *atletico* o *muscolare*, se chi ne è affetto si dà ad azioni che molto esercitano gli organi del movimento. — Un eccessivo sviluppo del fegato, la sovrabbondanza di sughi biliari, e un sistema vascolare sanguigno di grande energia, a pregiudizio del sistema cellulare e linfatico, costituiscono il temperamento *bilioso*. Chi ne è dotato è proclive all'ira, all'ambizione, ad agire con attività somma; prende coraggio anche dagli ostacoli, è profondo nelle meditazioni, ardito nel concepire e condurre a fine un progetto, e suol distinguersi o per grandi vizi, o per grandi virtù. I lineamenti son con durezza espressi, mediocre la pinguedine, la pelle di un color pendente al bruno, i muscoli rilevati, penetrante e talvolta fulmineo lo sguardo. Allorchè a questo temperamento si unisce un'ostruzione morbosa di qualche organo dell'addome, o uno sconcerto qualunque nelle funzioni del sistema nervoso, ha luogo il temperamento *melanconico* o *atrabiliare*. Studii indefessi, malattie ereditarie, abuso di piaceri, sventure, possono contribuire a formarlo. La diffidenza, un'immaginazione cupa, e talora una certa ferocia nel tratto, un linguaggio laconico e rotto, uniti ad una fisonomia mesta ed anche truce, lo sguardo incerto, l'amor della solitudine, l'avversione ai sollievi della società, l'odio degli uomini son le caratteristiche ordinarie di questo infelice temperamento. Qualche volta le affezioni morbose e le cause sopra indicate, invece di modificare il temperamento bilioso, alterano il sanguigno, e formano una specie di temperamento melanconico, il quale niente ha di quell'odioso che presenta l'atrabiliare. Chi ne è affetto suol avere un senso squisito ed un amore entusiastico pel bello, e profondi sentimenti; ma avvezzo a veder tutto coperto da una tetra gramaglia diffida degli uomini, spesso li fugge, e trova insipida ogni sociale allegria. Le sue passioni sono costanti, si commuove alle sciagure più di chiunque, sebben poco lo mostri. — Una sovrabbondanza di umori a vantaggio del sistema linfatico, la quale dà a tutto il corpo un volume considerabile, determinato dal soverchio sviluppo nel tessuto cellulare, forma il temperamento *pituitoso* o *flemmatico*. Chi ne è dotato non si distingue nè per grandi vizii, nè per grandi virtù: suol essere inerte, di fredda e limitata immaginazione, di debol memoria; ha i lineamenti tondeggianti e senza espressione, carni molli, moti lentissimi ed una decisa apatia. — La sensibilità portata all'eccesso costituisce il temperamento *nervoso*, quasi sempre acquisito o per istravizii, o per esaltazione di idee, dipendente dalla lettura di certi libri d'immaginazione. Chi ha questo temperamento è magro eccessivamente, volubile e precipitato nei suoi giudizii. È ben raro che i detti temperamenti si trovino in natura separati: sovente con uno che predomina se ne unisce qualche altro. Molto vi influiscono l'educazione, che spesso è una seconda natura, il clima, l'età: e non è raro vedere chi da fanciullo era flemmatico divenir poscia sanguigno, e quindi malinconico.

si estende su i piaceri ancora come su i dolori, ed abbraccia tanto i nostri simili che la nostra persona particolare. Raccontate a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso che termina la sua carriera con una morte crudele: voi vedrete che l'uon n'è tutta commossa: l'altra ne è commossa o poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll'oggetto presente dei piaceri o dei dolori futuri, delle rimembranze piacevoli o dolorose. A proporzione dei piaceri che si legano coll'oggetto presente questo ci riesce più piacevole, ed a proporzione dei dolori che coll'oggetto presente si legano questo riesce più doloroso. La diversa necessità influisce dunque su la nostra felicità e sulla nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l'onor del trionfo, lo spettacolo che si offre a' suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll'immaginazione nell'interno degli spettatori vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono: egli vede l'amore de' suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato ai confini della terra e trasmesso alla posterità la più rimota. La sua immaginazione, legando il futuro ed il passato col presente, produce nell'anima l'ebbrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri melanconici ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato e del futuro, è di un carattere melanconico: colui che ha un'immaginazione più feconda pei piaceri che pei dolori è di un carattere allegro. Un uomo di carattere melanconico vedendo alcuni oggetti richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano: egli slanciandosi nell'avvenire vede imminente la sua morte; e così col pensiere fra la tomba dei trapassati, e la tomba propria che l'attende, tinge di nero i bei giorni della sua vita. Un altro di carattere allegro alla veduta di alcuni oggetti richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano: e slanciandosi nell'avvenire vede nella loro imitazione riprodursi nella propria persona quella gloria che ha seguito gli uomini celebri dai quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male: coloro che ne son dotati son sensibili all'eccesso a tutti gli accidenti della vita; se la menoma prosperità loro cagiona una gioia smoderata, la più leggiera traversia gli opprime e gli mette la disperazione. Una buon'accoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarsi la loro amicizia; ma un'ombra d'ingiustizia eccita il loro risentimento.

§ 76. Il bello artificiale si riduce al bello fisico: poichè l'oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale e di colpire i nostri sensi. Pel bello artificiale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello dalla sintesi reale e di quello della sintesi immaginativa civile, due quistioni ci si presentano che dobbiamo risolvere. La prima si è: *vi è egli un bello fisico universale per tutti gli uomini?* La seconda si è: *se vi è un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità dei loro gusti?*

Nella Logica mista vi ho mostrato che la differenza delle sensazioni negli uomini non impedisce che tutti in alcune circostanze ricerchino e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. L'uso del pane è universale negli adulti. Tutti provano del piacere nell'unione dei due sessi. Tutti nell'ardore dell'estate provano del piacere allo spirar di un'aura fresca e soave, ad un bagno di una data temperatura. A tutti riesce piacevole l'aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un'ardente febbre.

Ma vi ha dippiù. Nel bello fisico vi entrano le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell'oggetto bello: quando manca il fondamento di queste relazioni, tutti gli uomini trovano brutto l'oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano e quattro nell'altra, con una mano piccola e con un'altra grande, con un occhio piccolo ed un altro grande, con un ciglio nero ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa ed un'altra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito dalla deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell'oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell'oggetto bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato a corto, e su di un busto piccolo rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello che le parti doppie sieno uguali tra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascheduna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d'identità e di diversità. Una certa identità ed una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i

luoghi ed in tutti i tempi. Il contrario è di un disgusto universale.

Antecedentemente vi ho parlato della perfezione, e vi ho detto che essa, secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura che la conoscenza della perfezione in sè è piacevole. Vi ha dunque un bello risultante da questa conoscenza. Una tale bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto la dottrina wolfiana che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione; ma appoggiato su l'esperienza, convengo cogli altri filosofi che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole, ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa che il fine delle arti meccaniche è di provvedere ai bisogni ed ai vantaggi della società; da ciò hanno origine tante macchine differenti che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati costantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa, qualunque macchina che s' intraprende, per ben riuscire, fa d'uopo prendere le vie più semplici;* In effetto, quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che s'impiegano non son mezzi, ma cose inutili allo scopo che si ha in veduta. Se io intraprendo un viaggio col solo fine di giungere in un certo luogo, perchè potendo comodamente giungervi per linea retta, che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva e tortuosa? Questo principio guidò l'artista che concepì l'idea dei mulini ad acqua per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione bisognava per macinare il grano impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incommoda il far così girare una pesante mola. L'ingegno umano comprese che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile e più celere impiegandovi la forza dell' acqua, e la bella invenzione dei mulini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l'invenzione della scrittura alfabetica e quella della stamperia. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie più corte, per mezzi semplici giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di sì cuni segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stamperia moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera: essa evita la gran moltitudine dalle varietà e degli errori dei copisti.

Concludiamo che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi ed in tutti i luoghi guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi conduce al fine.* Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§ 77. Se vi ha un bello fisico universale, donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che è bello in un tempo è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo è deforme in un altro.

Un gentiluomo che cinquanta anni addietro sarebbe comparso vestito nella moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava fra le altre cose allora portare una lunga coda nei capelli, e questi dovevano essere aspersi della polvere di Cipro: nell'estate l'abito doveva esser di seta, e dovevasi portare una spada in situazione perpendicolare. Chi fosse comparso coi capelli tagliati, senza la coda, neri ed incolti, e con un abito di castoro nell' estate, avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un' indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L'abito de' Greci consisteva in un gran manto che si mettevano sopra le spalle ed era attaccate con fibbie. I manti dei Macedoni rassomigliavano alle nostre cappe di chiesa. I filosofi e le persone oneste camminando per la città portavan le mani sotto il mantello, quei che diversamente operavano eran riputati leggieri, e come effeminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagrime, non conoscendo l'uso de' fazzoletti. Nei tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i Greci non si calzavano se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l'uso s'introdusse di calzarsi, adoperavano ordinariamente i sandali a' piè nudi senza calzette, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino dai tempi di Solone portavano essi la barba ed i capelli lunghi; in tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte che vi ha un'as-

sociazione d'idee, la quale in origine è interamente accidentale: ma poi è talmente indissolubile che si riguarda spesso come naturale. In forza di tale associazione può avvenire che un oggetto il quale destava piacere, per un'idea più dispiacevole che gli si associa, riesce in seguito disgustoso; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un'idea piacevole che gli si associa, divenga in seguito piacevole. Gli esempi di queste associazioni sono ovvii ai contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recato molti in questi elementi. Un cibo ci piace, ne facciamo un uso smoderato; ciò produce de' dolori; l'idea di questi dolori si associa a quella del cibo; e questo, da piacevole che era, diviene disgustoso. I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati in una società giuliva ed insieme con altri piaceri, l'idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l'arma con cui si ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapricciarsi, e non si può forse più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith: è d'uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui che potè freddamente ardere in su la sponda l'asse su cui salvossi in occasione di naufragio.

Un'abitazione, che pria ci era gradevole, ci diviene per la morte di uno de' nostri più cari parenti molto odiosa, e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa ove passammo con gioia molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L'impressione che gli si forma, frammischiasi facilmente con quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare ai re qualche forte sventura si suol servirsi di persone che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L'immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri e su i nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato e nel futuro, ma per le idee necessarie che associo alle impressioni presenti.

Nella Logica mista vi ho spiegato come in forza dell'associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell'autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà dei nostri gusti. Essa produce che quello che sembrava bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembrava bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune che si usi eziandio dalla classe più bassa della società civile; allora coloro che bramano di distinguersi lasciano di usarlo, o si trova un altro modo di abbigliamento, il quale, per sè stesso o indifferente o alquanto brutto, perchè viene usato dalla classe più nobile della società, acquista la potenza di piacere (1).

È evidente che tali decorazioni non possono piacere in forza delle idee associate, se non in tanto che esse sono esclusivamente all'uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di pulitezza e di gusto; ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione, d'imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitar tutto ciò che all'esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati, e si occupano a sostituirne degli altri

(1) Non è raro veder taluni, anzi molti, e nel parlare e nel gestire e nel passeggiare, non che nelle stravaganze del vestire, imitare i difetti di persone per qualche lato celebrate e stimatissime, o per le quali hanno concepito un grande affetto. E per costoro viene a proposito veramente l'esclamazione di s. Agostino: *O quam deplorabilis est error hominum, qui clarorum virorum quædam non recte facta laudabiliter imitare se putant.* « Oh! quanto deplorabile è l'errore di quegli uomini, che credono imitar con lode i difetti di persone illustri! » Certe opinioni si adottano solo perchè furono le opinioni di uomini celebri. La maggior parte non ha altro gusto che per le cose che piacquero a qualche personaggio stimato. Così spiegasi perchè in certi antichi tutto bello, tutto inimitabile, tutto superiore si giudica a quello che possa fare e faccia un moderno. Cominciammo fino dagli anni primi a sentire spertieate lodi delle loro opere, molta fatica ci costò il loro studio, le vedemmo ammirare da uomini stimabili e celebri; talchè ora giudichiamo mentecatto chi non si formi idoli di quegli uomini che di generazione in generazione furon sempre incensati. Si osservi che generalmente il merito degli scrittori e degli artisti è in ragion diretta dell'antichità: un secolo più, un secolo meno può dare o togliere pregi inimitabili!! Talvolta però si precipita in un eccesso opposto, e dispregiando in tutto quelli che sono e debbono essere i maestri di color che sanno, si ammirano alcune produzioni, le quali oltre merito non possiedono che una novità meschinissima. Ogni secolo poi ed ogni età ha gusti particolari; un uomo di genio che si distingua per qualche sua maniera particolare di scrivere, di pensare, ecc., si trae seco il *servum pecus* degli imitatori, che senza il di lui talento non fanno che copiar goffamente i difetti. Così nacquero i *petrarcheschi*, i *michelangioleschi*; e a' nostri giorni gli *ossianeschi* e certi altri, i quali senza il genio di Gualtiero Scott, del Manzoni, del Bulwer,... del Grossi, ecc., vanno scrivendo libri che resteranno presto obliati, come i poemi epici di chi volea seguire l'orme del gran Torquato e dell'Ariosto. La Gerusalemme e il Furioso invogliaron tutti a cantare in ottave battaglie ed amori. Oggi son di moda i romanzi storici.

che dapprincipio prendono corso e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia o di comodità fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose o troppo incomode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono vili e si abbandonano; e così si forma il circolo della moda. L'associazione accidentale delle idee è dunque il principio della mobilità della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due specie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o associazione di idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono se non che per associazione d' idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due specie di gusto: l'una giudica delle bellezze che hanno il loro fondamento nella natura dell' uomo; l'altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reca un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli neri; i vecchi gli hanno bianchi. L'idea de' capelli neri è dunque naturalmente associata all'idea piacevole di gioventù, quella de' capelli bianchi all'idea dispiacevole di vecchiaia. Supponghiamo che un uomo vago di comparir bello e giovane concepisca l'idea di abbandonare la polvere di Cipro pei suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associ negli spettatori colla idea della sua gioventù: un tal uomo abbandonando la moda della polvere di Cipro, abbandona una moda contraria all'associazione naturale delle idee per render amabile un giovine, e vi sostituisce una moda uniforme a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi e può corrompersi.

§ 78. Tutto ciò nell'atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento del bello. L'associazione delle idee può render piacevole un' idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l'idea associata sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembrava bello, ci divenga colla associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l' origine di una nozione o di un' idea nuova; quindi non possono spiegare l'origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L'associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in sè stessa, può divenire piacevole unendosi ad un'altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l'associazione suppone che gli elementi, che si combinano, sien di lor natura piacevoli o dispiacevoli.

Nel § 79 vi ho detto che Wolfio fa generalmente consistere il piacere nella percezione confusa della perfezione, ed il dolore nella percezione confusa dell' imperfezione. Vi ho detto dippiù che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell' universo. Egli spiega per mezzo dell'associazione l'origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell'universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi, è una modificazione semplice. Vi sono dunque dei piaceri e dei dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri e tali dolori sono meramente naturali, e non dipendono mica da alcuna associazione. Inoltre nella ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto nella natura, poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti, come un rospo, una serpe, ecc., sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

Anche nondimeno nella dottrina wolfiana il fondamento del bello e del brutto è nella natura, poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole, e che quella dell'imperfezione sia displacevole.

*Vi è dunque un bello universale, ed in conseguenza un gusto universale.* Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l'organo del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose, una potenza passiva, ed una potenza attiva, relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole di un oggetto bello che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello i diversi sentimenti parziali che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che hanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla d'impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modi-

ficazione passiva, e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento*, *gusto passivo*. Se colui che è affetto da un tal sentimento sa distinguere non solamente le diverse sensazioni piacevoli che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello, ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe, egli esercita il *gusto attivo* o *il gusto meditato*. Il gusto attivo produce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall'esercizio dell'attività intellettuale su i proprii sentimenti. Vi è un'altra specie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta che forma un poema epico, una tragedia, ecc., quello di uno scultore che forma una bella statua senza riferirla ad alcun originale, ecc. Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento*, il secondo, *gusto di meditazione*, il terzo *gusto d'invenzione*. Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rossini, costui ha un gusto di sentimento; un altro che conosce la musica può sviluppare le diverse sensazioni di suono e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione: ma Rossini ha esercitato il gusto d'invenzione.

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo sperimenta a certe impressioni un ugual grado di piacere o di dolore: alcuni spiriti dotati d'un gusto squisito son quasi rapiti fuor di sè alla presenza di un oggetto bello. Presentate ad un uomo tale un poema o un quadro, egli distinguerà in ciascuna parte di queste opere i colpi del maestro che lo rapiscono e lo trasportano; nulla eguaglia il dispiacere che gli cagionano i luoghi disprezzati o mal trattati.

§ 79. Sovente nelle opere della natura il bello si offre a noi circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità, separa dal bello reale tutte le particolarità che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tutto ciò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa dippiù: sostituisce alle particolarità separate altre particolarità piacevoli: queste sono di due specie: alcune, sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano nondimeno sparse nei diversi individui della stessa specie, altre non si trovano giammai in alcun individuo della specie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta, che copierebbe servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessorii o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l'effetto che egli dee avere in veduta. Se un poeta presentasse su la scena un'azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, correrebbe gran rischio di annoiare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire che noi non vediamo della tragedia che alcune scene distaccate; gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell'impressione del primo avvenimento, allora che accade il secondo. Ma in una tragedia il quadro dee essere terminato, e ciascuna parte dee tendere alla commozione che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non solamente le circostanze che cagionano il tormento e l'affanno de' personaggi, ma quella dell'impressione prodotta in questi personaggi e dei sentimenti che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore (1). Al teatro il poeta dee riunire in una conversazione di mezz'ora tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere che il bello poetico consiste nell'imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi e di sintesi formano un bello poetico che non è sommesso ai sensi.

L'analisi separa dall'oggetto tutti gli accessorii o indifferenti o disgustosi: è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa specie quelle cose che concorrono a formare più bello l'oggetto fattizio del poeta. è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di specie diversa di quello del poeta alcuni accessorii che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta: è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l'analisi aveva separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità che si trovano sparse in individui della stessa specie, o pure riunisce in un individuo qualità che non si trovano in un individuo della stessa specie di quella a cui appartiene l'oggetto del poeta (2). Per pingere il suo avaro, Molière

(1) Se il così detto *soliloquio* è ben fatto e ben collocato da chi scrive dialogo, deve considerarsi più come una cosa voluta dalla natura, che dall'arte e dal bisogno di far conoscere agli spettatori o ai lettori gli affetti e i pensieri dell'interlocutore. In fatti debbono i soliloqui aver luogo, quando il personaggio è agitato da qualche forte passione, da qualche grandiosa idea, nel qual caso ogni uomo parla da sè, si agita, ecc., anche senza essere sopra un palco scenico.

(2) Mi sia permessa un'avvertenza relativa al bello artistico. Trattandosi di effigiare qualche di-

forse prende i caratteri dell'avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo. Apelle per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L'Ariosto nel canto settimo del suo Orlando Furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze che si possono trovare sparse in più individui:

Di persona era tanto ben formata
Quanto me' finger san pittori industri,
Con bionda chioma lunga ed annodata,
Oro non è che più risplenda a lustri.
Spargeasi per la guancia delicata
Misto color di rose e di ligustri;
Di terso avorio era la fronte lieta,
Che lo spazio finia con giusta meta.
Sotto due negri e sottilissimi archi
Son due negri occhi, anzi due chiari soli,
Pietosi a riguardare, a mover parchi,
Intorno a cui par ch'amor scherzi e voli
E ch'indi tutta la faretra scarchi,
E che visibilmente i cori involi;
Quindi il naso per mezzo il viso scende,
Che non trova l'invidia ove l'emende.
Sotto quel sta, quasi fra due vallette,
La bocca sparsa di natio cinabro;
Quivi due filze son di perle elette,
Che chiude ed apre un bello e dolce labbro:
Quindi escon le cortesi parolette
Da render molle ogni cor rozzo e scabro;
Quivi si forma quel soave riso,
Ch'apre a sua posta in terra il paradiso.
Bianca neve è il bel collo, e 'l petto latte;
Il collo è tondo, il petto è colmo e largo;
Due pome acerbe, e pur d'avorio fatte,
Vengono e van come onda al primo margo,
Quando piacevole aura il mar combatte.
Non potria l'altre parti veder Argo:
Ben si può giudicar, che corrisponde
A quel che appar di fuor, quel che s'asconde.
Mostran le braccia sue misura giusta,
E la candida man spesso si vede
Lunghetta alquanto e di larghezza angusta,
Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
Si vede al fin de la persona augusta
Il breve, asciutto e ritondetto piede.
Gli angelici sembianti nati in cielo
Non si ponno celar sotto alcun velo.

Nelle stanze che antecedentemente vi ho trascritte del Tasso, questo poeta vuol descrivere i giardini dell'amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea: ecco separata una circostanza dispiacevole, che nei giardini reali s'incontra. Lo zefiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e zereno. La tempesta non l'oscura giammai: qui il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità che non z'incontra giammai nella natura, o pure zepara la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader delle frondi degli alberi, ecc. L'acqua che scorre non è torbida, ma zempre trasparente; ecco separato il torbido dall'acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza e la distingue dalle altre specie di composizioni letterarie. Lo zcopo che il filosofo si propone è d'istruire e di rischiarare gli uomini; quello dell'oratore è di acquiztare su la volontà di coloro che l'ascoltano una zorte d'impero, di dare al loro giudizio, alla loro immaginazione, alle loro passioni la direzione che conviene ai suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta, lo scopo che egli ha in veduta e che lo distingue, è di piacere (1). Alcune volte sembra che egli usurpi le funzioni del filosofo, o dell'oratore. Ma allora si può dire che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi per meglio ottenere il suo scopo. La misura e la rima che i poeti introducono nel linguaggio non zono che altri mezzi di piacere (2).

Il fondamento di un certo bello poetico si vede evidentemente essere nel bello fisico. È evidente che in un oggetto bello l'accezsorio indifferente, distraendo l'attenzione dalla

vinità, gli angeli, ecc., forse piacerà una riunion di parti bellissime tra le belle che si vedono in natura. Essa forma un bello detto ideale. Ma, non so perchè, tali accozzi offrono quasi sempre fisonomie scipite e *statuarie*, che perdono moltissimo al confronto con altre le quali sono più fedele imitazione del vero, e come si presenta nella natura bene scelta o ben osservata. Manca alle prime l'anima che si osserva nelle seconde, e quando alcune di tali fisonomie straordinarie sono applicate a rappresentare personaggi storici disgustano assai; perchè gli uomini quali sono in natura si credon sempre differenti da quelli dipinti in tale scelta maniera.

(1) Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire e ingentilire i costumi: il diletto è il mezzo che adopera. « Le muse prenderiano grande « zdegno se affermassimo opera loro essere la cetra « e le tibie, e non la riforma dei costumi, e il « raddolcir le passioni in quelli che usano il canto « e l'armonia. » (Plutarco nel *Convito*). Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro ufizio subblime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori.

(2) Filosof. dello spirito um., t. I, cap. VII, sez. II.

impressioni piacevoli, diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro che l'accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico, da cui si allontanano gli accessorii o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior piacere di bellezza, di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessorii. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riunite qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa specie di quella cui appartiene l'oggetto da lui considerato, ma da oggetti di diversa specie. Per esempio, qual cosa dee sembrare più strana che l'attribuire la sensibilità ai sassi, alle acque, alle piante? qual cosa più irragionevole che il far operar queste cose come se fossero persone, e l'attribuir loro il linguaggio? i prodotti di questa specie di sintesi pare che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente. Non solamente nion effetto dispiacevole producesi dalla personificazione, quando è bene adoperata, ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione perchè diletti. Ogni poesia ancor la più umile e piana moltissimo ne abbonda, e nella prosa non solamente si usa nei discorsi studiati degli oratori, ma eziandio nel conversar comune. Quando noi diciamo che *i campi son sitibondi*, o che *ride la terra*; che *l'ambizione è inquieta*, o che *un male è traditore*, queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare le proprietà delle cose animate alle cose inanimate, o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte che nella spiegazione de' fatti della natura fa d'uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. È appunto un fatto primitivo della nostra natura intellettuale che l'uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, e che in conseguenza prova del piacere a riguardarli come animati. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede ed urta in un sasso, in quel momento di turbamento e e di sdegno ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa ove abbia passato molti anni felici, o i campi e gli alberi e le montagne, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto; quando abbia a partirne, specialmente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione; e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Un de' maggiori piaceri che dalla poesia riceviamo, egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo ai nostri simili, è il vedere che ogni cosa sente, pensa ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità che ad essi ascrive (1).

Debbo però farvi osservare che la personificazione, o altrimenti la *prosopopeia*, non appartiene esclusivamente alla poesia; essa, come vi ho detto, si trova pure nello stile comune, nei trattati di morale, nei discorsi studiati degli oratori e fino nei libri santi (2). Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi*, *terra ridenti*, ecc. Cicerone parlando de' casi, dove l'uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle leggi, nell'orazione per Milone dice: *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata dalle stesse leggi*: *aliquando gladiùs ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus*. Qui le leggi sono personificate, come se porgessero di propria mano la spada per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche nei trattati morali, e nelle opere di posato o freddo raziocinio.

« Questa tomba si aprirebbe, queste ossa si « unirebbero per dirmi: perchè tu vieni a mentire per me che non ho mai mentito per per« sona? lasciami riposare nel seno della verità, « e non venire a turbar la mia pace per l'adu« lazione che io odio. »

Così Flechier previene i suoi uditori, e li assicura per questa personificazione che l'adulazione non avrà alcuna parte nell'elogio del Duca Montausier.

« O spada del Signore, e fino a quando ri« enserai di posarti? entra nella tua guaina, ri« posati e taci. Ma come riposerà avendole il « Signore comandato di volgersi contro Ascalo« na e contro le marittime regioni? » (Ger., cap. 47.)

(1) Lezione XVI di rettorica.

(2) Qual maraviglia! I nostri libri santi offrono il modello della più sublime poesia che si conosca.

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de' vocaboli che li compongono si prendono in un senso traslato. Il vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini, ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice: *la terra è ridente, i campi son sitibondi*, non vi ha qui alcuna personificazione, ma solamente una metafora. Ciò è vero; ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animati gli oggetti tutti de' nostri pensieri.

Inoltre vi è una personificazione la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un'altra che si estende sino alla realtà fuori del pensiere. La prima è permessa all'oratore, e sotto certi riguardi anche al filosofo. La seconda non è permessa e non reca piacere che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (1) attribuisce nella realtà il discorso ad un uccello.

Questa differenza nasce dall'essere l'oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità*, egli non pretende di dire che la virtù sia un agente, nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato dalla limitazione dello spirito umano di attribuire nel suo solo pensiere una certa sussistenza. Ma il poeta narrando de' fatti attribuisce sensibilità e linguaggio agli oggetti inanimati.

§ 80. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi de' rapporti di similitudine e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico o nel bello artificiale. Ma vi debbo qui mostrare che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo che ci si presenti un quadro, in cui si trovan dipinti de' personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e d'un'altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta, poichè in essa si prescinde dalla relazione della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti, de' quali dee destarci l'idea, se essa sarà simile all'originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l'immagine e l'oggetto a cui l'immagine si riferisce; o pure nella similitudine fra l'idea che desta la pittura e quella che desta l'oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue che lo scultore ci presenta: esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

(1) Canto decimosesto, stan. 13 e 14.

Da ciò segue che queste due bellezze possono andar disgiunte l'una dall'altra. Se la similitudine fra l'immagine ed un oggetto brutto sarà perfetta, l'immagine aver dee una bruttezza assoluta ed una bellezza relativa. Se avesse una bellezza assoluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Se l'immagine si riferisce ad un oggetto bello, ella dee avere insieme la bellezza assoluta e la bellezza relativa. Finalmente se l'immagine non si riferisce ad alcun originale, essa sarà bella, quando ecciterà l'impressione che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta, e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiamo parlato di sopra.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà esatta, nel primo caso avrà due bellezze, nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l'oggetto della poesia o del romanzo non è un oggetto reale. la composizione allora non può avere una bellezza relativa, ma una bellezza di perfezione (1).

(1) Per quanto sia alieno da entrare anche di volo in questioni letterarie, non posso qui astenermi da osservare quanto, secondo me, si mostrino inconseguenti certi dotti, i quali pretendono che soggetti storici introdotti nei romanzi formino un genere di composizione *bislacco* e contrario al buon gusto. Hanno ormai deciso costoro che *tutti* i romanzi storici sono una sciocchezza. Che? saranno dunque i romanzi storici peggiori degli altri? — Cose da fuoco — Ma senza entrare a decider del merito de' romanzi in generale, moltissimi de' quali sono dannosi quanto infinite poesie che pur si lodano, per rispondere alla critica fatta contro quelli così detti storici, vorrei sapere se le tragedie, i poemi (i quali non si teme che possan nuocere alle verità della storia) sono più graditi quando si appoggiano a personaggi storici, o a personaggi di fantasia? Credo che tutti convengono, anche perchè gli antichi han fatto quasi sempre così, che nel primo caso piacciono più. Ora perchè un romanzo, in cui si descrive soltanto un luogo senza nome, persone e fatti non mai esistiti che nella immaginazione dello scrittore, dovrà esser più bello di uno, ove il luogo della scena sia Milano e Lecco, o il castello di Kenilworth? perchè dovrà interessar meno di certi individui e di certi fatti d'invenzione un Borromeo, un Ferrer,

L' onda dal mar divisa
Bagna la valle, il monte,
Va passeggiera
In fiume,
Va prigioniera
In fonte,
Mormora sempre e geme,
Finchè non torna al mar:
Al mar, dov' ella nacque,
Dove acquistò gli umori,
Dove dai lunghi errori
Spera di riposar (1).

Ecco un bel pezzo di poesia. Facendone l' analisi vi si ravvisano in esso tre specie di bellezza, la fisica, la poetica, l' ideale. L' acqua che scorrendo da un monte attraversa la valle suol essere un oggetto bello alla veduta. Metastasio la personifica, e questa *prosopopea* ci presenta un bello poetico. La descrizione che egli ce ne dà, prescindendo dalla personificazione, essendo uniforme all' origine fisica de' fiumi e de' fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse specie di bellezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

Coraggio, o miei pensieri. Il primo passo
V' obbliga agli altri; il trattener la mano
Su la metà del colpo
È un farsi reo senza sperarne il frutto:
Tutto si versi, tutto
Fino all' ultima stilla il regio sangue;
Nè vi sgomenti un vano
Stimolo di virtù; di lode indegno
Non è, come altri crede, un grande eccesso.
Contrastar con sè stesso,
Resistere ai rimorsi, in mezzo a tanti

o una Lisabetta e on Leicester, la peste del 1630 o gl'intrighi della corte d' Inghilterra? I soggetti storici sembrano adattati a dar luogo a grandi bellezze *relative*. I lirici, i tragici, gli epici antichi, senza timor di offuscare la verità della storia, trattarono spesso fatti storici, e piacquero. — Che sventura per Manzoni e Gualtiero Scott non esser vissuti a' tempi di Pericle, o almeno almeno ai tempi di Augusto! Forse a renderli oggetto di studio letterario bastava che fosser vissuti anche ai tempi del decimo Leone. Forse se scrivevano in versi sarebbero stati creduti non affatto indegni di occupare i retori; ma perchè sono moderni ed hanno scritto in prosa, molti dotti chiamano i loro racconti *interminabili fanfaluche*, buone a far passare qualche oretta a veglia, e intertenere chi a forza di studio non giunge ad assaporare le divine bellezze di certi scrittori, un passatempo pei giovani dissipati e per le male educate fanciulle; se pure dai più severi non sono creduti anche dannosi alla sana morale!! —

(1) *Metastasio* nell' Artaserse, atto III, scena I.

Oggetti di timor serbarsi invitto,
Son virtù necessarie a un gran delitto (1).

Lo scellerato, che qui vi descrive Metastasio, è un oggetto di orrore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime bene tutta la serie de' pensieri e delle affezioni che sogliono aver luogo nell' anima dell' empio che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di scelleratezze.

§ 81. Il primo de' due pezzi or ora rapportati contiene una comparazione. Arbace dice che egli non può trovar pace, finchè non ritornerà colla manifestazione della sua innocenza caro alla patria ed al re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all' acqua che scorrendo non ha riposo, se non quando giunge al mare. Si potrebbe qui cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell' anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare nondimeno che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affetti colla speranza di acquistare l' opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l' animo in perfetta calma. Or tale non era l' animo di Arbace. In tal caso il pezzo di Metastasio manca di una bellezza relativa, esprimendo un pensiero che non ha luogo nell'animo di Arbace. Ma checchè ne sia di ciò, è un fatto che le comparazioni ben fatte e nei luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse nel dubbio dell' innocenza di Arbace parla così da sè solo di Arbace:

Quella fronte sicura, e quel sembiante
Non l' accusano reo. L' esterna spoglia
Tutta d' un' alma grande
La luce non ricopre,
E la gran parte del volto il cor si scopre.
Nuvoletta opposta al sole
Spesso il giorno adombra e vela,
Ma non cela
Il suo splendor.
Copre invan le basse arene
Picciol rio col volo ondoso,
Chè rivela il fondo algoso
La chiarezza dell' umor.

Ma queste due comparazioni, belle in quanto comparazioni, hanno lo stesso difetto della prima allora che si riferiscono allo stato dell'animo di

(1) Id. atto I, scena III.

Artaserse. Egli è colpito vivamente nell' animo suo dall'assassinio del padre: è nel dubbio se l'autore del misfatto sia l'amico Arbace: un tale stato dell'animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque qui fuori di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere che può aver luogo nell' animo di chi le adopera; ora un tal pensiere non può esservi nell'animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale a cui non è conforme, viola in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate, son difettose riferendosi a ciò che precede, ed allo stato dell'animo de' personaggi che le adoperano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità, e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così l' antitesi è fondata sopra il contrasto o l' opposizione di due oggetti. Cicerone nella Miloniana rappresentando l' improbabilità che Milone avesse il disegno di uccider Clodio in un tempo in cui tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver tralasciato più altre occasioni, nelle quali con più agio e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno se mai l' avesse formato, accresce la nostra convinzione coll' accorto uso di questa figura: « Colui dunque che « uccider non volle prima con approvazione di « tutti, il volle poi con lagnanza di alcuni? Quello « cui ammazzar non osò, potendo, con diritto a « luogo e tempo opportuno e impunemente, non « dubitò poi di trafiggerlo con ingiustizia in « luogo svantaggioso, in tempo contrario, e con « pericolo della vita? *Quem igitur cum omnium « gratia interficere noluit, hunc voluit cum aliquorum quersla? Quem jure, quem tempore « non est ausus, hunc injuria, iniquo loco, alieno « tempore, periculo capitis non dubitavit occidere?* »

E ciò mi porge l' occasione di farvi osservare che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l' immaginazione che il confronto e la somiglianza degli oggetti; e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione o analogia di una cosa coll' altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice « l'*aurora della vita* » lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze che somiglianti rendono questi due oggetti: egli vede nel tempo stesso un certo periodo dell' umana vita e un certo tempo del giorno così analoghi l' uno all' altro, che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§ 82. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio, una composizione poetica sono un insieme di vocaboli destinati a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? e un discorso che producesse nello spirito una serie di giudizii senza connessione fra di essi, sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizii presenta un disordine; ed il disordine è disgustoso. L' unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di una opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell' opera intera; nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo.

*L' unità sintetica del pensiere è dunque una legge invariabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.*

L' autore che compone un' opera la dirige ad un fine. Secondo la varietà del fine che egli si propone deo adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno per oggetto la conoscenza del vero, ciascun giudizio dee essere vero, o ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La verità in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono conciliabili colla perfezione. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie le più semplici. È questa una legge indispensabile alla perfezione dell' opera; ed in conseguenza alla bellezza che dalla perfezione deriva. Supponiamo che ci si proponga questo problema: dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne il risultamento, cioè la somma. Vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto: uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte o scriverlo ventiquattro volte sotto sè stesso, come si sogliono scrivere i numeri dei quali dee farsi l' addizione; ed indi eseguire l' addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973 per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice

e più breve, il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un trattato di aritmetica si adottasse la prima soluzione, un tal trattato non sarebbe perfetto e mancherebbe di bellezza.

L'oratore, il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de' suoi uditori, non dee solamente parlare all'intelletto, ma eziandio al cuore. Per tal ragione lo stile dell'oratore non dee esser freddo ma animato. Massillon nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone per ultimo fine della sua composizione lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare nei suoi uditori un salutar timore ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al Vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause che conducono il maggior numero all'eterna dannazione. Ma ciò non basta: egli vuol commuovere, ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di sè stesso con questo bellissimo pezzo: « A voi mi fermo, F. M., che « siete qui raccolti, e lasciando il rimanente « degli uomini, parlo a voi come se foste soli « nel mondo, ed eccovi il pensiere che mi oc« cupa e mi spaventa: suppongo che questa « sia per voi l'ultima ora e il fine dell'uni« verso, che siano per aprirsi i cieli sul vo« stro capo, che abbia a comparire Gesù Cri« sto nella sua gloria in mezzo a questo tempio, « e che per non altro vi siate qui raccolti « che per attenderlo a guisa di rei tremanti, « contro de' quali si dee pronunziare o una « sentenza di grazia, o un decreto di morte « eterna: giacchè, lusingatevi per quanto vi « piace, tali morrete quali siete oggi; tutti « questi desiderii di mutazione che vi seducono « vi sedurranno sino al letto della morte: tale è « l'esperienza di tutti i secoli; tutto ciò che « troverete in voi allora di nuovo, sarà forse « un conto più lungo da rendere di quello che « avete oggidì; e da quello che sarebbe di « voi, se in questo punto doveste comparire al « giudizio, potete quasi decidere qual sarà la « vostra sorte all'uscire di questa vita.

« Or vi domando, e vel domando pieno di « spavento, senza separare in questo punto la « mia sorte dalla vostra, e mettendomi nella « stessa disposizione nella quale desidero che « voi entriate, vi dimando dunque: se Gesù « Cristo comparisse in questo tempio, in mezzo « a questa adunanza la più augusta del mondo, « per giudicarci, per farvi il terribile discer« nimento de' capretti dalle pecore, credete « che il maggior numero di quanti qui siamo « sarebbe collocato alla destra, credete almeno « che sarebbero eguali le cose? Credete che vi « si trovassero almen dieci giusti, quanti non « potè trovarne il Signore in cinque intere cit« tà? Io vel domando, voi noi sapete e nol so « nemmen io. Voi solo, o mio Dio, conoscete « coloro che vi appartengono. Ma se noi non « conosciamo quelli che a lui appartengono, « questo almen sappiamo di certo che i pecca« tori non sono de' suoi. Ora i fedeli che qui « si trovan raccolti chi sono? I titoli, le di« gnità non si debbono contare per nulla, che « di queste ne sarete spogliati in faccia di « Gesù Cristo. Chi sono dunque? Molti sono « peccatori e di quelli che non vogliono con« vertirsi: in maggior numero ve ne sono di « quelli che vorrebbero, ma che differiscono la « conversione; moltissimi altri di quelli che « non si convertono mai che per ricadere; « finalmente un gran numero di quelli che non « credono aver bisogno di conversione: ecco « il partito de' reprobi. Toglicte queste quattro « classi di peccatori da questa santa adunanza, « poichè saranno già tolti di mezzo nel di del « giudizio, e poi fatevi innanzi voi giusti, ove « siete? Reliquie d'Israello, passate alla destra: « frumento di Gesù Cristo, segregatevi dalla « paglia destinata alle fiamme. Ma oh Dio! dove « sono gli eletti vostri? E per la vostra ere« dità chi rimane? »

La prima volta che Massillon recitò questa predica, a questo luogo del sermone tutto l'uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia, e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a metà. Il mormorio di acclamazione e di sorpresa fu sì forte, che l'oratore ne restò turbato, e tale turbamento non servì che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l'analisi delle cause che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato, esse possono ridursi alle seguenti: Le due parti del pensiero, che riguardano il poco numero degli eletti e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore che dall'oratore si vuole incutere. Egli vien poi più davvicino al suo oggetto, dirige l'attenzione degli uditori su di sè stessi, allontana l'ostacolo che si oppone alla commozione, il quale è la lusinga di una vita migliore in appresso, toglie dal futuro giudizio la lontananza che ne diminuisce l'impressione, rende questo terribile giorno presente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare ai peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere per l'oggetto che l'oratore

ebbe in veduta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso, facendo in modo che una parte faccia attendere l'altra, e che una parte del pensiere non sia terminata se non che a queste parole: *vai solo*, o *mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono.*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù con i difetti che l'accompagnavano ed il vizio colle buone qualità che ne diminuivano l'orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel poeta. Egli dee allontanare dal suo eroe tutti i difetti (1), e per ispirare orrore al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorii di virtù che ne diminuiscono l'impressione.

*L'unità sintetica del pensiere, e la tendenza della diverse parti del pensiere nel modo il più semplice verso il fine che l'autore ha in veduta, son dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.*

§ 83. Abbiamo veduto quali condizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere; ma quali sono quelle che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza ed il carattere. La prima richiede che si scelgano sempre i termini i quali esprimano esattamente le idee, che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame e la gradazione de' pensieri (2).

La *chiarezza* e la *precisione* del linguaggio son dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione letteraria. L'oscurità è contraria al fine del linguaggio: e la superfluità è contraria alla legge generale della semplicità de' mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Despreaux.

> Tout ce qui en dit de trop est fade et rébutant;
> L'esprit rassassié le réjette à l'instant.

> Tutto ciò che è superfluo è insipido e disgustoso;
> Lo spirito satollo all'istante lo rigetta.

Nella Ideologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione, e vi mostrai che la sintassi non può essere che una, e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda: *qual regola di bellezza ci guiderà nel la scelta della costruzione?* Per risolvere la quistione proposta incominciamo dall'esaminare le diverse specie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli che sono i segni delle differenti parti del pensiere e non se ne enunciano dippiù, ed i vocaboli sono enunciati nell'ordine successivo, uniforme a quello delle modificazioni dello spirito, in modo che al vocabolo che si dee modificare o determinare preceda quello che lo modifica o lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria*. Quando una di queste condizioni manca, o pure mancano tutte e due, la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice, osserva Dumarsais, è ancora *naturale*, perchè ella segue la natura, cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso*. Si segue o l'ordine della relazione del soggetto colla modificazione, o quello delle cause col loro effetti, o quello degli effetti colle loro cause. Ciò vuol dire che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione: *il sole è rotondo;* dalla causa all'effetto: *Dio ha creato il mondo;* dall'effetto alla causa, cioè dal paziente all'agente: *il mondo è stato creato do Dio*. Ora in tutti questi casi lo stato delle cose richiede che ci si cominci dal nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un'esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito dee prima aver l'idea del soggetto per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l'oggetto dell'azione di un altro.

Se vi domando: *quando verrete voi?* e rispondete: *dimani*, il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione: *io verrò dimani*. Non si enunciano dunque nella frase i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere che si vuole esprimere col vocabolo *dimani*. Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi*. Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

*Io l'ho veduto coi miei occhi: io l'ho udito colle mie orecchie*, son proposizioni in cui vi sono de' vocaboli superflui. Non si vede se non cogli occhi, nè si ode se non colle orecchie; queste espressioni *coi miei occhi, colle mie orecchie* son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi sono de' vocaboli superflui, dicesi *pleonasmo*, e voi vedete che essa pure occorre nell'ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato do Dio*, direte: *da Dio è stato creato il mondo*, voi invertirete l'ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire

(1) Ma poi piacerà questo ritratto? Esistono uomini senza difetti? — Esiste un facinoroso senza virtù alcuna, almeno apparente?

(2) Arte di scrivere, sul principio.

una relazione fa d'uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi modi di parole, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata*.

Per risolvere la quistione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risoliamo all'origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene che queste due regole sieno in contraddizione l'una coll'altra: spesso, per essere perfettamente chiaro, bisognerebbe esser molto prolisso. Il gusto ha cercato di accordarle nel miglior modo possibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla chiarezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: « Il finito si « annienta innanzi l'infinito: così il nostro spi« rito innanzi a Dio: così la nostra giustizia « innanzi la giustizia divina. »

Queste frasi sono ellittiche: si sopprime per due volte in case il vocabolo *annientare*.

La legge della precisione del discorso ha dunque dato origine al linguaggio ellittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi che in certi casi dà una energia al linguaggio. Questa energia consiste nell'esprimere in un modo breve una certa affezione del nostro spirito. Quando dico: *io l' ho veduto coi miei occhi*, oltre del pensiere espresso dai vocaboli *io l'ho veduto*, vi si aggiunge l'accessorio, cioè si esprime la volontà che ho che colui a cui dirigo il discorso sia sicuro senza punto dubitare di ciò che gli ho precedentemente detto (1). Lungi dunque che in questo caso il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile, vi è anzi uniforme. Non ho bisogno di avvertirvi che parlo del pleonasmo ben fatto; se dicessi: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra*, il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono ellissi difettose perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarii alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massillon: « Or vi domando, e vel do« mando pieno di spavento, senza separare in « questo punto la mia sorte dalla vostra, e met« tendomi nella stessa disposizione, nella quale « desidero che voi entriate, vi domando dun« que: se Gesù Cristo comparisse in questo tem« pio, in mezzo a questa adunanza la più augu« sta del mondo per giudicarci, per fare il ter« ribile discernimento de' capretti dalle pecore, « credete che il maggior numero di quanti qui « siamo sarebbe collocato alla destra? Credete « almeno che sarebbero eguali le cose? Cre« dete ecc. »

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine. « Or vi « domando: se Gesù Cristo comparisse in que« sto tempio, in mezzo a questa adunanza la « più augusta del mondo per giudicarci, per « fare il terribile discernimento de' capretti dalle « pecore, credete che il maggior numero di « quanti qui siamo sarebbe collocato alla de« stra? Credete almeno che sarebbero eguali le « cose? Credete ecc. io vel domando pieno di « spavento, senza separare in questo punto la « mia sorte dalla vostra, e mettendomi nella « stessa disposizione nella quale desidero che « voi entriate. »

Paragonando queste due costruzioni vi accorgete subito che la prima è eloquente e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l'oggetto della domanda; nella seconda dopo l'oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere. Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si forma un pensiere, e nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de' pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad un'altra, quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l'ordine inverso all'ordine diretto. « In un tempo, in cui le quistioni filosofiche si « decidevano coll'autorità di Aristotile e degli « scolastici, apparve Cartesio; ed al metodo « dell'autorità sostituì quello dell'esame ».

Questa costruzione è inversa. La diretta sa-

(1) Sembra con tali frasi che vogliasi rimuovere il dubbio di essere stati illusi da un' immaginazione riscaldata. Così Oreste nella così intitolata tragedia dell'Alfieri, dice a Pilade di aver veduto lo spettro di Agamennone.

. . . Io 'l vidi,  
Sì, con quest' *occhi* il vidi. Ergea la testa  
Dal nero avello; il rabbuffato crine  
Dal volto si togliea con mani scarne,  
E sulle guancie livide di morte  
Il pianto e il sangue ancor rappreso stava.  
Nè il vidi sol; chè per gli *orecchi* al core  
Flebil mi giunse e spaventevol voce  
Che in mente ancor mi suona.... ecc.

Atto II, Scena II.

rebbe: « Cartesio apparva in un tempo, in cui « le quistioni filosofiche si decidevano coll'an« torità di Aristotile e degli scolastici; egli « sostituì al metodo dell'autorità quello del« l'esame ».

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore, poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo; laddove questa circostanza è necessariamente legata alla proposizione: *apparve Cartesio*.

Le leggi dunque richieste per la bellezza della letteraria composizione han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice che nella figurata, e altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee in conseguenza preferire nei diversi casi quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire: *Dio dee esser adorato*, dicessi: *dee esser odorato Dio*, farei una inversione senza alcun motivo, e violerei l'ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci conducono.

§ 84. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal linguaggio destinato ad esprimerlo. Ho in conseguenza determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono regolare il linguaggio. Io credo che tutte le regole de' rettorici si possono ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L'autore vuole fissare l'attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto; è conforme al fine ch' egli ha in veduta l' incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto, sebbene seguendo la costruzione semplice, l' oggetto di cui parliamo dovrebbe esser enunciato dopo di altri vocaboli. L'autore farà dunque un' inversione in grazia del fine che egli si è proposto.

« Un funestissimo annunzio son qui a recar« vi, o miei riveriti uditori, e vi confesso che « non senza un'estrema difficoltà mi ci son in« dotto, troppo pesandomi d' avervi a contri« stare altamente fin dalla prima mattina che « io vegga voi, o che voi conosciate me. »

Il celebre Segneri segue qui la costruzione inversa, in vece della semplice e diretta: questa sarebbe: « io fin dalla prima mattina che « veggo voi, e che voi conoscete me, son qui a « recarvi un annunzio funestissimo. »

Ma per qual ragione l' oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? Egli vuol fissare l' attenzione de' suoi uditori sulla funesta idea della morte. L' idea dunque di *funesto* è la prima che egli presenta all'uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dall'oggetto dell'azione piuttosto che dal soggetto, e nell' oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto che dal vocabolo modificato. Egli dice: *un funestissimo annunzio*, in vece di *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre che se il citato oratore avesse scelta la costruzione diretta, il pensiere, invece di essere uno, si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi ho parlato delle comparazioni e delle antitesi, e vi ho detto che esse piacciono, perchè producono un bello ideale. Qui vi soggiungo che queste figure piacciono ancora, perchè fanno concepire più chiaramente il pensiere. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio (1). Vi ho detto che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso; qui soggiungo che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale esprimendo la rapidità del pensiere.

I rettorici hanno osservato che alcune frasi piacciono, o perchè esprimono il sentimento, o perchè l' esprimono con forza. Egli v' ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliare l' idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico: *io amo*, *odio*, esprimo un sentimento; ma è questa l' espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo: *se io ti amo?* Quel *se* ed il punto interrogativo in fine della frase esprimono il sentimento, cioè la passione dell' amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la meraviglia che in me nasce dall' idea che voi dubitiate del mio amore. Questo *se* dunque e questo punto interrogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha dippiù, essa piace perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne che hanno un'esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque qui una simillitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito; e perciò un bello ideale.

« O vanità! o nulla, o mortali ignoranti de' loro destini! »

(1) Io credo che il linguaggio figurato sia il linguaggio della natura, non dell'arte (V. *Blair*, *Lezioni di Rettorica*).

Se Bossuet avesse detto: « Tutto non è che « vanità, tutto non è che nulla: i mortali sono « ignoranti de' loro destini », egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l'animo suo è penetrato; egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell'intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio ed una commozione dell'animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è dippiù: il fine di Bossuet è di commuovere gli altri; ora per tale oggetto è necessario che si mostri cammosso egli stesso; a questo fine tendano le esclamazioni rapportate.

§ 85. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie de' miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni; laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore, io vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l'analisi del bello ho creduto che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. Il *bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di sensazioni. Il *bello poetico*, il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall'arte del poeta. Il *bello ideale*, il quale risulta da alcune date percezioni di similitudini o di diversità. Il *bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito che all'attiva, cioè tanto alla sensibilità che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dall'attività sintetica dell'anima.

Negli oggetti belli spesso s'incontrano tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l'occasione di osservare delle similitudini o delle varietà che ci piacciano. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l'uniforme concorso ad un fine; e quindi possiamo vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle specie elementari della bellezza è importante. Per non averla fatta alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate lo bello naturo*. Questo precetto è falso relativamente al bello poetico, è poi vero pel bello ideale che si riferisce all'archetipo reale della natura. L'analisi delle facoltà dello spirito, spiegata nella *Psicologia*, è il noto da cui son partito per iscovrire l'ignoto della origine del bello. Il bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio e su le diverse sintesi, reale, immaginativa civile, immaginativa poetica ed ideale, son pervenuto alla dottrina che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare, possiamo facilmente pervenire a formarci l'idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà ed unità. *L'unità nella varietà è dunque l'essenza del bello*. Credo che non può contrastarsi questa illazione (1).

(1) Forse tutti non l'ammetteranno. In prova di che io riporterò un brano, desunto dai *Primi elementi di filosofia* del ch. Baldassare Poli, ove si trovano molte acute riflessioni, che a me sembrano giustissime: « Il principio del *bello* fu sottilmente investigato da' filosofi e dagli scrittori « di estetica, i quali dumandarono a loro stessi « perchè è bello l'orizzonte, perchè è bella la rosa, perchè sono belli gli augelli, bello il canto o « la musica, belle la pittura e la poesia? A questa interrogazione essi risposero tutti assai diversamente. Gli uni dissero che è bella la rosa, « bello l'orizzonte, e bella la poesia, la pittura e « la musica, perchè piacciono; altri perchè in questi oggetti v'ha la *novità* o la *proporzione*, o « l'*unità* per la *varietà*, o l'*abitudine*, o la facile *percezione* de' rapporti, o la *perfezione*, o « la *grandezza* e *picciolezza*, o la *forza*, o la *sublimità*, o l'*attitudine* degli oggetti naturali a « porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive. Quindi da ciò si vede che si volle ammettere un principio unico ed universale del « *bello*, qualunque fosse la sua natura, indefinibile siccome un fatto, ma un principio insieme « vario e diverso secondo la varia opinione dei « filosofi. Tutti questi principii però presi ad uno « ad uno non costituiscono il *bello* in generale, e « tante volte non vi garbano menomamente. Il « piacere c'è tanto nel *bello*, quanto nel *buono*. « Il buon odore della rosa mi dà piacere, ma questo piacere può venirmi anco da un fiore che « sia tutt'altro che bello, assai men bello della « rosa. Il bello della rosa io ammiro quand'anche « la conosca e la vegga e la rivegga le mille volte; dunque il bello non deriva dalla novità. « D'altronde la novità ci può essere anche nel « *brutto*; ed allora com'essa può produrre ad « un tempo il bello? La proporzione è un elemento del bello, ossia una cosa che può aumentare l'effetto del bello, ma che non costituisce « il suo principio. Un uomo può esser proporzionato e bruttissimo. Una montagna è sproporzionata, eppure è bella. La luce del sole anche non veduta nelle sue rifrazioni o ne' suoi « raggi attraverso di un vetro o di un prisma è « bella, quantunque sia semplice ed unica, e « quindi nel difetto dell'unità per la varietà può « rinvenirsi il bello. Una poesia può avere tutta « l'unità per la varietà ed esser pessima. Nella « virtù e nel bello morale che c'entra mai l'unità per la varietà? L'abitudine lungi dal formare il *bello*, lo diminuisce e lo annienta. La « facile percezione de' rapporti si riferisce al bello « *intellettuale*, e non *fisico* o *morale* che procede « dal sentimento, e che sembra indipendente dalle

Se la varietà e l'unità sono gli elementi del bello, *quale è*, domandasi, *qual la varietà e quella unità che son necessarie a costituirlo?* Non bisogna tentare di risolvere *a priori* una tal quistione. L'esperienza sola è la guida sicura in tal materia. Essa c'insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale e mutabile. Le verità che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi senza perdersi in ragioni immaginarie.

§ 86. Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni che si riferiscono ad un oggetto, troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime*, e che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e l'impetuosità di un torrente diviene tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città ci destano il piacere del bello; ma una montagna scoscesa, un luogo solitario, un'antica foresta ci destano quello del sublime. Una placida giornata di primavera ci presenta il bello, una violenta tempesta nell'oscurità della notte il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacere del bello; un vasto edifizio, un tempio gotico ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello; ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell'usignuolo ci produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana e quello del tamburo ci destano il sublime. L'ordine ci sembra bello; ma una gran massa di rupi gettate alla rinfusa dalle mani della natura ci colpisce col sublime.

> Giace l'alta Cartago, e appena i segni
> Dell'alte sue ruine il lido serba.
> Muoiono le città, muoiono i regni,
> Copre il fasto e la pompa arena ed erba (1).

Il mio rispettabile amico il cavalier don Luigi di Francia l'imita molto bene ne' seguenti versi inseriti fra le sue rime già pubblicate:

> Copron deserte ed arsicciate arene
> Ove Menfi già fu; Babel, Cartago,
> Tebe, Sparta, Corinto, Argo ed Atene
> Di capanne e tugurii han sol l'imago.
> Atra foresta e desolata ingombra
> U' la gloria sedea di Troia all'ombra.

L'esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d'uopo far l'analisi di un tal fatto.

Affinchè un oggetto destasse del piacere dee soddisfare uno de' desiderii primitivi. Il bello fisico ed il bello poetico son relativi al desiderio dei piaceri dei sensi. Il bello ideale ed il bello di perfezione sono relativi alla curiosità. Il bello morale, che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell'altrui ben essere. Il sublime

« idee per la sua immediata intuizione ed approvazione, e può trovarsi eziandio nel brutto. La perfezione non è che la corrispondenza dei mezzi al fine, dunque è distinta dal *bello* che consiste in una rappresentazione gradevole indipendentemente dal fine, al quale tende questa rappresentazione medesima. La grandezza spetta al sublime, ed è una specie di bello, e non già il bello comune. La picciolezza non risguarda agli oggetti grandi che pur sono belli. La forza non s'adatta nè al bello fisico, nè al bello morale, perchè è bella una pecora senza che sia forte, perchè la bellezza risplende nelle donne prive di forza, perchè le virtù della modestia e della mansuetudine sono belle, sebbene manifestino il carattere della debolezza e non della forza. La sublimità degli oggetti esprime più il bello morale che il fisico: e non è così generale come il bello in tutte le sue specie. Finalmente il conveniente esercizio delle facoltà sensitive è un mezzo o una condizione al piacere e non al *bello*. Anzi il bello, massimamente nel sublime, richiede l'entusiasmo e l'ammirazione, che sono contrarii al moderato sentire. Tutto questo ci conduce alla conseguenza che non è ancora scoperto il principio unico, universale e veramente primitivo del *bello*; ch'esso è forse vario come sono varii gli oggetti e le specie della bellezza; che esso diventa unico non relativamente agli oggetti, ma all'anima o al *sentimento* così detto *estetico* onde lo si prova; e che sotto tale aspetto è indefinibile ed occulto per la sua intima natura al pari di quello del *buono*, non potendosi distinguere che il *bello* di sentimento o di intuizione sia *bello* di raziocinio o di ragione, nel primo de' quali siam soliti a dire che è bello ciò che piace, che una cosa è bella, perchè è bella; e nel secondo che questa cosa che piace o che è bella, ne piace ed è bella piuttosto per un motivo che per l'altro. Dal che nasce poi quella somma discrepanza e varietà di giudizii sul bello, e sul bello particolarmente artificiale, che si veggano tuttodì nelle produzioni letterarie, o nelle opere della musica e della pittura e delle altre arti sorelle ». Altri chiamò bello un oggetto composto di parti facili a percepirsi, e che destano una viva sensazione: ma trattandosi di certo bello morale, può dirsi con Platone: « Non ha immagine. All'occhio spirituale del saggio è concesso soltanto vederlo, che al popolo non si mostra. Lungi da moti impetuosi si manifesta con una calma divina, da cui scorre un torrente inesausto di felicità ».

(1) Tasso.

finalmente è relativo al desiderio della propria eccellenza ed a quello della gloria. Questi due desiderii si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza.* Questa è o intrinseca o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nell'opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L'uomo ha un desiderio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell'opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un effetto dell'idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande sè stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempii questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione, o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l'idea di ciascuna specie di queste grandezze produce il sublime.

Se nell'oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la vôlta azzurra del cielo, l'idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L'indefinita estenzione dell'oceano, un'estesa pianura ove l'occhio non vede confine, un'alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo, un grandioso edifizio, come per esempio le piramidi d'Egitto, sono tutti oggetti che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L'idea dell'Essere Eterno, che con un semplice volere produce il grande universo; quella di una notturna tempesta, che all'interrotto sfolgorar de' baleni sembra che in un istante produca ed annienti la natura; quella di un Annibale che, pel non battuto ed orrido cammino delle Alpi scendendo in Italia, reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che producono il sublime, perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L'idea di un Newton che pesa l'universo, di un Cartesio che nella filosofia distrugge l'impero dell'autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L'idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, de' trecento delle Termopili, quella di un eroe in somma, che sacrifica sè stesso pel bene degli altri, e che resta immobile all'urto dell'interesse, sono idee che innalzano l'anima col sentimento del sublime, perchè ci presentano una grandezza morale.

§ 87. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinenti i pezzi sublimi degli scrittori.

> Giace l'alta Cartago, e appena i segni
> Dell'alte sue ruine il lido serba.

Qui il Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate che l'annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa che annienta una cosa grande, e l'impressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

> Sionne, oh Dio! Sionne ahimè, qual suono
> Alle vaste tue glorie intima il fine:
> Ingrata, e non ti scuoti? Ahi, le latine
> Trombe chieggon tuo sangue in fiero tuono!
> Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
> Coprono interminabili ruine (1).

Questi versi sono un bell'esempio del sublime di estensione, e di quello di potenza. Osservate, che un certo suono desta il sublime, perchè si riguarda come effetto di una gran potenza.

*Dio disse: la luce sia, e la luce fu.* Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Esso ci presenta un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente tratto d'Isaia (cap. XLIV, 24): « Io sono, dice il Signore, « facitore del tutto, che solo distendo i cieli, « stabilisco la terra, e niuno è meco. Che dico « al profondo: sii desolato, e inaridirò i tuoi fiu- « mi. Che dico a Ciro: tu sei mio pastore, e « adempirai ogni mio volere. Che dico a Geru- « salemme: sarai edificata; e al Tempio: sarai « fondato. »

Il famoso: *veni, vidi, vici,* di Cesare, l'*io* di Medea, e l'esclamazione di Aiace, sono tre esempii del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea:

Votre peuple vous hait, votre epoux est sans foi;
Contre tant d'ennemis, que vous rest'il? — moi.

Il vostro popolo vi odia; il vostro sposo è senza fede;
Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? — io (2),

Mi sembra parimente molto sublime la risposta del

(1) Sonetto di Cristoforo Papanti nella scelta del Ceva.

(2) Ecco in qual modo il nostro famoso tragico vivente G. B. Niccolini esprime questo sublime pensiero nell'Atto I. Scena I. della sua *Medea*:

*Rodope* Armi non hai, nè regno:
Sola proscritta e rea,
Fra tanti mali che riman?
*Medea* Medea.

Quest' *io* eccita l' idea di una grandezza fisica e di una grandezza morale insieme.

Aiace dice: « Gran Dieu! rends nous le jour et combats contre nous. »

« Gran Dio! rendici il giorno e combatti contro di noi. »

È questo un sublime di grandezza fisica (1).

Nel famoso combattimento fra gli Orazii e i Curiazii, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha presa la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva che il figlio suo avesse fatto: *qu' il mourut*, egli risponde, *che morisse*. Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sagrifica all' amor della gloria e della patria quello del proprio figlio.

Ciò che fa in molti casi la grandezza intellettuale di un pensiero si è allorchè si dice una cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura (2). Eccone degli esempii.

re de' Messenii o Lisandro. Costui per indurlo a' patti di una pace vergognosa, dice:

> Già rovesciate al suol dell' erse Itòme
> Stan le rupi e le torri. E se prosegue
> La vincitrice Sparta il suo trionfo,
> Qual nume vi difende?
> *Aristodemo, risponde il re.*

Monti, *Aristod.*, Atto II., sc. 7.

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo: « Allora che « poteva servirsi della vittoria, amò meglio go« derne. »

« Cum victoria posset uti, frui maluit. »

Egli dà un' idea di tutta la guerra di Macedonia, quando dice: *il vincere fu l' entrarvi; introisse victoria fuit.*

L' oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per essere felice. Uno di questi è il gustare gl' innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura e l' origine. A tal fine vi ho dato un breve ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello e del sublime. Il bello ed il sublime sono sparsi nelle opere della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanto pochi sono coloro che sanno farne l' analisi! Gli stessi libri santi hanno il loro sublime più che qualunque altro libro profano. L' estetica è dunque una parte necessaria della pratica filosofia. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de' nostri piaceri fa d' uopo dunque fuggir l' ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario, e che passa la vita nella meditazione della verità, nella pratica della virtù, e nel sentire gl' innocenti piaceri del bello che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità (1).

(1) Nelle belle arti il sublime risulta spesso dalla rappresentanza di un essere ispirato, che offra nel sembiante o nella movenza qualche cosa di soprannaturale e potente. Il Mosè e le Sibille di Michelangelo, ne offrono un esempio tra i tanti che potrei citare degli antichi, de' moderni ed anche de' viventi artisti.

(2) Una certa indeterminata maniera di esprimere un grandioso oggetto, più che il presentarlo minutamente contribuisce molto a renderlo sublime. Quel non so che d' incerto nelle descrizioni o nelle pitture lascia all' immaginazione un grande spazio da riempire. In questo illimitato spazio chi legge o chi guarda si figura più di quello che si sarebbe potuto esibire con parole e con dettagli; purchè quello che si è presentato o detto basti a ridurre l' immaginazione del lettore o dello spettatore al punto di spiegare il suo volo. Si legga a questo proposito un opuscolo del lodato Niccolini sul *Sublime*, ove si trovano bellissime riflessioni su questa parte di estetica, le quali una nota non comporta. Qui osserverò che la solenne impressione del sublime può spiegarsi con le grandi e molte idee che si associano ad un oggetto, ad un personaggio, ecc. Quel torrente, dirò così, di idee che si risvegliano, alle quali non possiamo prestare attenzione opportuna perchè son tante, producono forse quella modificazione indescrivibile dello spirito, la quale influisce anche sul fisico, e fa come sollevar le chiome, e correre un brivido per le ossa.

(1) Mi sia permessa un' osservazione, che forse parrà noiosa, non che da cenobita, alla maggior parte dei lettori, in questo secolo sensuale, ma che pure io giudico opportuna per tutti. *Anche i piaceri non vietati, non contrarii a nessun dovere debbon gustarsi con gran moderazione*; e mi sembra che questa massima, tanto inculcata dalla cattolica religione e sì encomiata fino da alcuni filosofi del gentilesimo, possa dimostrarsi come appresso. L' uomo propende sempre ad aumentare la sua felicità. Abbracciando quanti piaceri onesti gli si presentano, poichè questi non bastano a renderlo pienamente felice, non potrà soffermarsi in tale stato, ma vorrà qualche cosa di più, e quindi si sentirà spinto anche ai piaceri vietati, e presto varcherà il confine prescritto. Si tenga dunque, per quanto può, un poco indietro da questo confine; e così eccitato dal desiderio di migliorar condizione, se moverà qualche altro passo, non cadrà in un precipizio, come avviene appunto alla massima parte degli uomini, per mancanza di quella moderazione che bisogna serbare anche in mezzo ai sollievi ed ai piaceri onesti. Trattandosi poi di lettura, sorgente di molti piaceri intellettuali, credo bene dir qualche cosa in un secolo in cui molto si legge, ma poco generalmente si profitta, o s' apprende il mal costume ed una lunga serie di errori dannosi alla società. A scorno della morale e della filosofia ridonda la repubblica letteraria di libri osceni, empii, incendiarii, sì antichi che moderni, i quali son disseminati in ogni luogo, e avidamente letti da imberbi giovani, da innocenti fanciulli, da

## CAPO VII

### Delle passioni

§ 88. Vi sono oggetti che in virtù della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci dispiacciono. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole; un calore eccessivo una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti che ci cagionano piacere o dolore, secondo che sono favorevoli o contrarii alle nostre passioni. Una disgrazia che accade ai nostri nemici, sembra un bene per noi, poichè contenta il desiderio che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria ai voti che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestan per alcuni moti nel nostro corpo, il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia, ecc. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione di considerare le passioni per gli effetti che esse producono nel corpo. Ma questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito, e non considera le passioni in sè stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, guidato dalla testimonianza della coscienza; e lascerò ai medici ed ai fisiologi il considerarle relativamente ai cambiamenti del corpo che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo quando è violento chiamasi *passione*.

I desiderii primitivi, come abbiamo detto, son sette. Le passioni primarie son dunque sette. Esse sono la passione per i piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza*, e coll' apostolo san Giovanni *concupiscenza della carne*. L'ambiziona, la *curiosità*, l'amore della propria eccellenza che potrebbe chiamarsi *amor proprio*, la passione della gloria, l'amore della propria società cui si appartiene, e quello del bene degli altri.

Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderii ed affezioni. Gli appetiti, egli dice, si distinguono dalle tendenze ai seguenti caratteri:

1.° Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni coi bruti; 2.° Non sono continui, ma si riproducono ad intervalli; 3.° Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore o minore intensità dell' appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete e l'amor

uomini ignoranti, da femmine oziose. Quello poi che più fa raccapriccio è il sentirli encomiar dai sofisti, dai libertini, i quali con infernal sogghigno a disprezzo degli anatemi religiosi van dicendo: *leggete pure, i libri son proibiti per chi non sa leggere:* e quasi ciò fosse poco, con quello sporco linguaggio che ognor gli distingue, spesso van facendo a libri scandalosissimi commento anche più scandaloso. So che l'autorità non vale omai più nulla, meno che quando lusinga pregiudizii e passioni: ma se vale, direi a questi svergognati sovvertitori d'ogni legge e d'ogni costume, che Platone, certo non oscurantista, nel libro settimo delle leggi ordinò che i poeti, come quelli che possono più d'ogni altro affascinar la mente e sollevar le passioni, non potesser mostrare ad alcuno l'opere loro, prima che da giudici a ciò deputati fossero state esaminate ed approvate. Or che direbbe se vedesse non solo mostrati, ma disseminati all'infinito con ogni studio libri di un'empietà e di un'oscenità che fa inorridire e arrossire chi conserva appena senso di morale e di pudore? Che direbbe se vedesse in mano di *tutti* opere sì ad arte scritte per insinuar l'errore, che fanno logorare per confutarle gl'ingegni più elevati? Ma se l'autorità di un tanto nome non basta, si odano almen le ragioni. Quando invalse un pregiudizio, come sarà tolto? Quando il cuore è corrotto, chi potrà sanarlo? chi farà tacere i gridi delle passioni infellonite? L'errore che lusinga trova presto seguaci, la verità che inculca il dovere, anche poggiata alle più salde ragioni, più non persuade. La curiosità ci porta a leggere i cattivi scritti, come la sete a bere ad una tazza avvelenata; ma la voluttà e tutte le conseguenze rendono il libertino incapace poi di gustare ciò che è semplicemente bello e sublime nella letteratura e nelle arti, mentre degradano e snervano l'intelletto. Per conoscere il sofisma ben mascherato ci vuol altro che buon senso naturale, che qualche cognizione attinta nella lettura di alcuni storici, di alcuni poeti, di alcuni filosofi elementari, e chi sa poi di quali massime! Io so per prova, e la storia lo dice a tutti, che a sradicare qualche pregiudizio, e non sempre vi si giunge, fa d'uopo di gran fatica. Uomini sommi non sempre han potuto liberarsene, anche trattandosi di pregiudizii non corroborati da passioni seducenti: e poi si spera che debba deporsi un errore presentato con tutto l'artifizio e la mala fede possibile, perchè la ragione deve mostrarlo e perchè alcuno l'ha confutato? E se non si legge o non s'intende la confutazione? se la ragione debole per sè stessa e indebolita di più dalle passioni non fa udir che una languida voce, sepolta dai gridi dell'amor proprio e della voluttà? Ecco intanto i bei frutti della rovinosa massima: *i libri son proibiti per chi non sa leggere:* la religione derisa, lo scetticismo sulle verità più solenni, la degradazione dell'uomo, l'odio frenetico contro ogni legge, la morale più rilassata, la virtù oppressa, il vizio in trionfo.... Ma una nota non mi permette dir quanto potrei e vorrei dire; e quindi tacerò sopra un altro male che nasce da consumare il tempo più prezioso in legger opere di solo diletto, ovvero studiar libri di scienze disparate, o senz'ordine, senza scelta, saltuariamente, senza principii necessarii per bene intendere. Il danno che ne deriva è l'ignoranza mista all'orgoglio e alla pedanteria: ma perchè in confronto dell'irreligione e dell'immoralità tutto ciò è un male di gran lunga minore, mi contenterò di averlo accennato.

fisico. I primi due ci furono dati per la conservazione dell' individuo; il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti, continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi ai loro oggetti rispettivi come al loro fine ultimo; e la prima volta debbono aver oprato senza punto conoscere il piacere che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dalla esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l'appetito del tabacco, dell' oppio e delle bevande inebrianti.

I desiderii, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti ai seguenti caratteri: 1.° Non traggono origine del corpo; 2.° Non agiscono periodicamente a certi intervalli; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono: 1.° Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità; 2.° Il desiderio della società; 3.° Il desiderio della estimazione; 4.° Il desiderio del potere, o il principio dell' ambizione; 5.° Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *passioni* il citato filosofo comprende tutti i principii attivi, il cui oggetto finale e diretto è di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche* o *malefiche*.

Il nome poi di *affezioni*, conchiude Dugald Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di questi principii enunciati; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltrepassare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo in certo modo l' impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile (1).

Io vi ho parlato dei nostri appetiti, e vi ho fatto osservare che la percezione piacevole dei loro oggetti dee precedere le sensazioni che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre, sebbene i nostri appetiti debbono per la prima volta avere operato prima di conoscere per via di sensazione il piacere attaccato al loro oggetto, pure è incontrastabile che una percezione piacevole di quest' oggetto deve prevenire l' operazione degli appetiti; e questi, secondo che vi ho spiegato, consistono appunto in queste percezioni piacevoli unite alla percezione dolorosa dell' assenza dell' oggetto. La riduzione finalmente di tutti i principii, dei quali parla il filosofo citato, alle sette tendenze primitive di cui vi ha parlato, mi sembra facile.

§ 39. Le passioni enunciate non sono che diversi amori.

Ma siccome l'uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati, così ha un' avversione naturale agli oggetti opposti; egli ha dunque una natural avversione ai dolori dei sensi, all' ignoranza ad all' errore, alla propria imperfezione, all' infamia, ai mali degli altri. Una siffatta avversione quando divien violenta è passione, e può chiamarsi odio. Tutte le passioni si riducono dunque all' amore ed all' odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti ai quali si riferiscono.

L' amore al fine può produrre quello dei mezzi che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell' odio. Bisogna dunque nell' amore distinguere gli oggetti che si amano per sè stessi da quelli che si amano come mezzi. Molte volte i mezzi per sè stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L' ammalato odia per sè stessi i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L' amore e l' odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello che tende a togliervela. Se dall'altra parte odiate l' infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desidéri primitivi, può dunque essere desiderato come mezzo, e qualora non è per sè stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli, finisce a lungo andare col sembrarci di avere qualche valore per sè stesso, indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nell' origine non hanno potuto desiderarsi, se non che come mezzo a procurarci dei piaceri; sono pure alcune volte ricercate, come se per sè stesse fossero proprie a renderci felici; un uomo considerando i dolori, ai quali lo stato d' indigenza conduce, concepisce il desiderio violento di farsi una fortuna: giunto al punto di essere ricco, l' idea dell' indigenza e dei dolori che questa accompagnano, si associa talmente all' uso delle ricchezze, che questo gli diviene molto penoso; così nasce l' avarizia; l' avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell' indigenza al dispiacere che sente spendendo del denaro, e comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del possesso del denaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l' ottenerlo, questa

(1) Compendio di filosofia morale, p. II, cap. I.

passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l'ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell'amore dell'oggetto sperato e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ottenere l'oggetto amato, nasce in lui il *timore*. Questo in conseguenza è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardato come probabile.

Da ciò vedete che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione*, la quale nasce quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte che al di là della speranza e dell'opinione si presenti allo spirito come imminente un gran male; in tal caso nasce il *terrore*. Questo, quando impedisce l'uso della ragione, chiamasi spavento (1).

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente, nasce la *gioia*. All'allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioia la *tristezza*.

Quando l'oggetto amato si è perduto, nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siam liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che i diversi affetti, dei quali abbiamo parlato, non sono altra cosa che amare ed odio, i quali prendono diverse forme per le diverse modificazioni che loro imprimono le riflessioni diverse su l'esistenza dell'oggetto amato o dell'oggetto odiato.

§ 90. Ma esaminiamo più particolarmente le passioni primarie.

La passione per i piaceri de' sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli; ma fra queste ve ne sono alcune necessarie alla conservazione dell'individuo; altre necessarie alla conservazione della specie, ed altre che non sono necessarie nè al primo, nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nutrimento. La sapienza del Creatore non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore della fame e della sete, e con gli insoffribili sfinimenti che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto che ella ha congiunto colle naturali fonzioni del mangiare o del bere. Ma gli uomini i quali non solamente desiderano l'esenzione del dolore, ma eziandio il piacere, non solamente desiderano di mangiare e di bere per esentarsi del dolore della fame e della sete, e per sostenersi; ma eziandio per lo piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria* e l'*ubbriachezza*.

La stessa sapienza terrena volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie, non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti; ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all'atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desiderii al solo piacere, e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l'ubbriachezza, la libidine producono effetti funesti e contrarii ai fini voluti dall'ordine della natura; poichè sono nocevoli alla conservazione dell'individuo, e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiamo osservato, non producono il piacere del bello; un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell'udito e, secondo me, anche da quelle del tatto. Il piacere del bello, quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto ed all'atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale per una legge della natura comune a tutti gli animali; ma fra tanti individui dello stesso sesso, vi ha qualche cosa che determina la scelta: ed una tal cosa è la bellezza personale. Sembra che gli animali non abbiano un tal motivo nei loro macchinali impulsi, e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò che fa nascere quella passione mista, chiamata particolarmente *amore*, è appunto la bellezza del sesso (1). Vi può concorrere ad aumen-

(1) Il dispiacere che proviamo della miseria altrui non meritata da chi soffre dicesi *misericordia*; un dolore che comprima il cuore, dicesi *angoscia*, mentre la *mestizia* è un dolore flebile. Se al dolore si aggiungono travagli, chiamasi *tormento*; la *molestia* è un dolor permanente. (Vedi Glos. Manno, *Della fortuna delle parole*.)

(1) Non sempre la bellezza propriamente detta determina l'amore, ma sovente un non so che indefinibile, che a parer mio nasce da associazione di idee, e rende gradito oltremodo l'oggetto amato, talchè ogn'altro in suo confronto non sembra sufficiente a produrre l'impressione che quello produce. Con gran filosofia confessa il *Petrarca* che Laura *sola* pareva a lui dotata dell'attrattive del bel sesso, ove dice:

Chiare, fresche e dolci acque
Ove le belle membra
Pose colei che *sola* a me par donna.

*E altrove* . . . . . ch si avvezza
La mente a contemplar *sola* costei,
Ch'altro non vede; e ciò che non è lei
Già per antica usanza odia e disprezza.

Astrazion fatta dai pregi dello spirito, dalle buone qualità morali, da una certa omogeneità di carat-

tarla anche la considerazione delle perfezioni dello spirito dell' oggetto amato. Una tal passione è mista, perchè ne contiene delle altre. L'amante non solamente brama l'unione corporale coll' oggetto amato, ma desidera ardentemente 1.° il benessere dell' oggetto amato; 2.° di essere riamato esclusivamente dall' oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un'applicazione del desiderio generale del bene de' nostri simili; ma a quale dei nostri desiderii primitivi appartiene il secondo? Esso mi sembra derivare da più principii. In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi, sia per doni naturali, sia per qualità acquistate, e ciò lo bramiamo maggiormente relativamente a coloro che sono da noi amati; in secondo luogo noi, amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principii segue l'ardente brama, che nutre l' amante di essere esclusivamente riamato dalla persona che è l'oggetto della sua passione.

Dall'amore nasce dunque la passione che chiamasi *gelosia*. Essa consiste appunto nel desiderio violento d' essere riamato esclusivamente dalla persona amata, ed in conseguenza nel displacere vivo che provasi allora che si giudica esservi nel cuore dell' amata persona dell'amore per altri; o pure dal giudicare che altri possa esser possessore del proprio bene. Son questi i due casi in cui ha luogo la *gelosia* (1).

§ 91. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l'ignoranza di alcune cose. Se un geometra, osserva con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove

tere, le quali cose tutte vincolano due cuori, alcune fisonomie, che non presentano le più regolari fattezze, il più bel colorito, ecc. ma anzi qualche difetto, colpiscono talora a prima vista, sebbene non si possa render ragione del perchè, in un modo il più deciso. Un fisico di tal sorte, ove sia unito a ottime qualità morali, accende nei cuori ben fatti un amor non soggetto a cambiamento, e che la morte stessa della persona amata non vale a spegnere. Chi si trova nel caso di dover fare la scelta di una compagna, conviene per altro che usi una gran prudenza, per non si lasciare illudere da una prima impressione. Bisogna rammentare che siccome i colori più vivaci in natura sono talvolta riflessi da leggieri vapori, così un aspetto leggiadro non è sempre indizio di un'anima bella. I pregi fisici passano, la virtù resta; ma per conoscere dove alberga, conviene che l' animo non sia preoccupato da passioni violente, che talora accende un bel sembiante. Gli antichi effigiarono l' amore qual fanciullo bendato, e lo è pur troppo: ma poi presto la benda gli è sciolta dalla voluttà; e se prima si vedea tutto il lato buono dell' oggetto, poi non se ne vede che il cattivo. Dalla mancanza di prudenza nella scelta di chi deve essere unito con nodo indissolubile, derivano la freddezza, i dissapori, e quindi tutte le infamie, che ah! troppo spesso accadono nella maggior parte dei matrimonii. Niente aggiungerò su quelli contratti per forza, per interesse, per ambizione, per secondarii fini, chè turpe sarebbe il dire, perchè fiele e non inchiostro mi scorrebbe dalla penna, tanta è l' ira che nasce in veder profanato, avvilito quello che le sacre carte chiamano *sacramento grande*, sovente or divenuto manto a' vizii più esecrati che rodono e corrompono la società tutta.

(1) Oltre l' amore esiste anche un' altra affezione chiamata *amicizia*. Rara, anzi rarissima, se pure in generazioni vòlte a libidine e ad interesse può esistere, è l' *amicizia*, nel senso rigoroso che a questo vocabolo suol darsi. Pure, giacchè in coltivarla sommi filosofi ripongono gran parte della felicità che può godersi su questa misera terra, e molto se ne parla, credo opportuno far qualche riflessione, e ciò in grazia dei giovani che tanto vi propendono, e che, a udir loro, par che abbiano un numero quasi infinito di amici. Consiste l' amicizia in una certa benevolenza più decisa di quella che comunemente abbiamo per i nostri simili, unita ad un sommo accordo di voleri. Nasce ordinariamente da omogeneità di carattere, di affetti, da stima reciproca di talenti, di virtù; l' eguaglianza d' età pure vi contribuisce e si appoggia in origine a ciò che chiamasi *simpatia*. Non può aver luogo che di passaggio in cuori corrotti, chè la virtù è il suo fondamento. Quella che dicono di stringere tra loro persone viziose, dee chiamarsi *reciproca corruttela*, non reciproca benevolenza. L' interesse presto lega tali effimere amicizie; l' interesse presto le cangia in vicendevole odio, ovvero in disprezzo. Cicerone i principali doveri dell' amicizia presenta in queste parole: « Debbono praticarsi « in special modo nell' amicizia il convivere e ra« gionare insieme, il darsi consigli, l' incoraggiarsi, « consolarsi reciprocamente, e qualche volta farsi « delle correzioni (De Officiis, Lib I, cap. 16) ». Deve esser bandita fra gli amici l' adulazione, le correzioni debbono esser fatte, quando il dover lo esige, con delicatezza; non debbono porsi in dileggio le oneste propensioni dell' amico, se non sieno secondo la propria maniera di pensare. Il disprezzo spegne qualunque fuoco d' affetto. Finalmente per soddisfare un amico non si offenda mai la giustizia, la virtù. Chi ha trovato un vero amico lo tenga carissimo: ma è più raro di quello si pensa il ritrovarlo. Uno sviluppo maggiore di ciò che spetta all' amicizia si può vedere nell' egregio trattato che Cicerone ne scrisse. Dirò ben poco del così chiamato *amor platonico*, cioè di un' amicizia tra persone di sesso diverso distinta dall' amore propriamente detto. Questo amor platonico spesso serve di manto ad un amor vergognoso e vietato, se pure non è parto di una romanzesca fantasia. Anche quando non è amore in senso rigoroso, l' affetto tra persone di sesso diverso è sempre molto più che amicizia. Se pure ha luogo, l' amor platonico dura pochi giorni, e conviene che non vi si unisca la minima intrinsichezza con l'oggetto che piace. Ove questa incammini, L'amore che creava la fantasia del Filosofo ateniese, cangia il suo ingenuo aspetto in una fisonomia procace, e la voluttà gli accende la favella che genera un orribile incendio.

proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità; perchè quando la verità si è trovata, convien essere costante, non essendoci la curiosità per altro concessa che per iscoprirla. Così non dee imputarsi a difetto ai geametri l' esser curiosi di nuove verità geometriche; ma dovrebbe loro dispiacere un libro, il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro che gli uomini non desiderano la navità, se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose, che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili, oltre della curiosità, ha ancora per principio il desiderio per lo piacere; poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli ne diminuisce la forza, e spesso giunge a produrre il dispiacere della noia.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo, ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta nondimeno tuttavia di novelle forme rivestita, ne restiamo sorpresi e l'ammiriamo. Quindi una nuova idea, o una nuova combinazione di vecchie idee produce una passione che chiamasi *ammirazione*, o *maraviglia*, o *sorpreso*.

Se le cose che attualmente si ammirano appaiono grandi, all'ammirazione sempre succede la stima e talvolta anche la venerazione; ma il disprezzo ne segue e lo sdegno quando piccioie ci si mostrano.

L'*amor proprio* tende a due oggetti: alla continuaziane dell'esistenza propria ed alla propria perfezione. Ogni uomo prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme d'orrore all' idea del proprio aunientamento. Domandate a quei filosofi stessi, che sostengono il domma disperante della mortalità dell' anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L'uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, dei talenti, della virtù, è uno dei più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose che ci rendono più perfetti, ci innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all' effetto della grandezza propria, il quale è l'innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio* o *superbia*, la quale consiste in un desiderio violento di essere superiori agli altri.

Da ciò nasce ancora l'*ambizione*, la quale consiste nel desiderio violento dei mezzi che tendono ad innalzarci sopra degli altri, come sono le dignità, gli onori, ecc.

Da ciò segue pure un'altra violenta passione, che è l' *ira*.

Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi o a persona a noi cara, congiunto coll' odio della persona da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall' *ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un altro per l' offesa che egli ci ha fatto (1).

L'orgoglio è pure la sorgente primiera d'una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici o nostri competitori. L' invidia è una passione vergognosa e vile, e ciò non ostante è uno dei vizi più generali degli uomini. Lungi dal rallegrarsi al mirare le altrui fortune, la più parte ne sentono rammarico, ed avviene sovente che alcuni prendano avversione a quegli stessi che più amavano, allorchè di troppo li veggono prosperare.

Non poche volte nelle avversità de' nostri amici medesimi sembra che vi sia qualche cosa che non ci spiace del tutto, e se ciò è vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità che ci spiace. Non è già propriamente la loro felicità quella che ci dà dispiacere, ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell'opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento, costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercar di acquistarla senza esserne degno; una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli e bassi artifizi per ottenere una stima non meritata; la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall'amor disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta dei mali dei nostri simili.

(1) Questa selvaggia e violenta passione è la più sragionata di tutte. Quando abbiamo ricevuto una ingiuria, un danno ecc., facendo male all' offensore, il dispiacere da noi provato per l' ingiuria e il danno cessa forse? Non già. Se il male è irreparabile coll' opprimere, vendicandosi, chi ci danneggiò, si riacquista ciò che perdemmo? Ordinariamente la vendetta rende due infelici: l' uno è chi riceve un danno, il quale vendicandosi nulla acquista, l' altro è chi danneggiò, perchè rimane oppresso dal vendicativo. Bel piacere degno veramente dei demonii! degno de' selvaggi più brutali!

§ 92. L'amore verso degli altri prende diverse forme secondo gli oggetti particolari a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello dei padri verso dei figli, un amor di parentela, di famiglia, un amor patrio, un amor di amicizia. Conviene dire qualche cosa su i principii di questi diversi amori. Eccovi in breve, secondo Enrico Feder, i principii di cui vi parlo:

I. L'amor di sè stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti che con noi sono vincolati, l'idea dei quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna e gli svantaggi, la felicità e le sciagure dei nostri parenti, appartengono in certo modo anche a noi; i giudizii che cadono sopra di essi si estendono anche a noi in pari tempo.

II. L'abitudine può dare a certe cose indifferenti un merito, a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento, e ci spiace l'allontanarcene.

III. Può aggiungervisi l'idea del dovere.

Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar possano a render ragione del reciproco amor dei fratelli ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia di ricorrere a fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L'amor de' figli, oltre le comuni basi della benevolenza fra consanguinei, dipendo, se non in tutto, almeno principalmente, dall' idea e conoscenza delle beneficenze da' loro genitori avute.

Intorno all' amor paterno, secondo il citato autore, si ravvisano le seguenti basi particolari:

I. L'inclinazione comune generalmente a tutti gli uomini a mostrarsi buoni e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti e bisognevoli di aiuto.

Se più intenso ravvisasi di sua natura l'amor materno, che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza che essa ha di ravvisarlo come suo, e dall' esser costretta a divenir ne' primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

II. La similitudine che si scorge fra il padre ed il figlio.

III. Ella è per l' amor proprio una gradita idea quella di moltiplicar sè stessa, per così dire, di riprodursi e prolungare in qualche modo la propria esistenza in quella del figlio.

IV. Ancora l'orgoglio e l' interesse influir possono ad aumentare l'amor paterno. L'avere persone indipendenti da sè, un difensore di più, un appoggio in vecchiaia, ecc.

Feder si propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d'appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all'amor paterno la propensione che pe' loro figli mostrano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali ma soltanto da fisici principii.

A tale obbiezione egli risponde così: « Possono i motivi dell'amor de' bruti verso i loro « parti essere almeno in gran parte eguali a « quelli degli uomini. Compiacenza in ciò che « loro assomiglia simpatia, sembrano essere qua« lità non ripugnanti all' idea di questa classe « di esseri animati; si direbbe anzi che prova « singolare ne diano nella tenerezza che mo« strano pei loro parti. È per altro probabil « cosa, che ciò proceda in gran parte da basi « a noi ignote e tali forse, che se le conosces« simo, non ci sembrerebbero allora opre d' a« more o di benevolenza. In quanto agli uomini « non si possono ammettere queste celate basi, « fino a tanto che tutto ciò che ne emerge può « essere spiegato in altro modo (1) ».

Questa dottrina mi sembra falsa. L'esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori ed i proprii figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell' amor paterno, filiale e di famiglia?

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre sollecitudine, premura del ben pubblico; ma consiste sovente in un certo attaccamento al natio paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo, anche senza che si trovi la sua patria più bella e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio sono, secondo Feder, le seguenti:

I. L'amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro* vince assai facilmente presso di noi in confronto di ciò che ci è straniero.

II. L'associazione delle idee unita al potere della propria speranza ed abitudine. Il natio paese è circondato da molti luoghi, ne' quali fummo sovente con gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l' abitudine; poichè quella sol può appagare quei bisogni che questa ci ha creati, come di vedere quelle persone, di trovarsi fra quegli oggetti, ai quali trovammo lungamente cotanto sollazzo.

III. L'amor di sè stesso e l'interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i proprii più importanti beni che non può trasportare altrove.

IV. Finalmente la gratitudine e quella lode-

(1) Feder, *Ricerche analitiche sul cuore umano* l. XI, libro 2, p. III, c. IV, § LXXVII e seg. della traduzione italiana.

vole massima, che l'uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (1).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa questi tanto ami nella sua patria; questi risponde così:

Tutto, signor; le ceneri degli avi,
Le sacre leggi, i tutelari Numi,
La favelle, i costumi,
Il sudor che mi costa,
Lo splendor che ne trassi,
L'ario, i tronchi, il terren, le mura, i sassi (2).

§ 93. Le passioni sono desiderii violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale ed alla nostra felicità. Sotto due aspetti dobbiamo dunque considerare l'influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, in primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all'adempimento del dovere ed al conseguimento della felicità.

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizii: son esse come gli occhiali coloriti i quali tingono del loro colore tutte quante le cose che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione ciò che per lo più attacca gli uomini ad un' opinione piuttosto che ad un'altra, troveremo che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni. Questo è il peso che da una parte dà il tracollo alla bilancio, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbi. Non si richiedono altre prove, dice l'autore dell'arte di pensare, fuorchè quelle che ogni giorno vediamo, cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione e di un istituto, cose le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero che è loro vantaggioso; laddove gli altri, non avendovi alcun interesse, ne giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente quando cangiansi i nostri affetti; poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima, nulladimeno pare, a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento, il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale acquistata in coloro, ai quali hanno concepito dell'avversione, o che in qualche cosa si son opposti ai loro sentimenti, desiderii e interessi? Ciò basta perchè tutto ad un tratto eglino divengano nel loro concetto temerarii, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto; qualunque cosa egli faccia è giusta: ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica che le cose sono quali la passione vuole che sieno.

*Le passioni molte volte ci menano ad errori:* è questa una verità incontrastabile. *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità:* è questa un' altra incontrastabile verità. Risaliamo all' origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni sono tali che ci fanno intraprendere una analisi incompleta dell' oggetto, esse facendoci guardare l' oggetto per alcuni lati solamente ed occultandoci gli altri lati ci fanno formare su l'oggetto stesso de' giudizii falsi. Quando le passioni son tali che ci fanno intraprendere un accurata analisi dell' oggetto, esse ci fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano in conseguenza allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all' interesse personale di qualunque classe di cittadini; se gli individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale, e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l' oggetto per alcuni lati ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra; egli insegna nuove verità, propone nuovi metodi; questi ritrovamenti son contrarii alle dottrine ed ai metodi in vigore; i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell' avversione per le nuove dottrine e per l' autore ancora, e senza esaminarle completamente le rigettano. I loro ragionamenti in sostanza si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell' errore; la buona opinione che abbiamo concepita di noi stessi e la nostra gloria sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espres-

(1) *Feder*, e. v.

(2) E Cicerone I. *Off. Chari sunt parentes, chari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium charitates patria una complexa est.*

samente questo raziocinio, pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un'avversione alle nuove dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all'errore.

L'aspetto dell'universo commove l'anima grande di Newton; egli concepisce la forte passione di conoscere le leggi dei fenomeni fisici ed il sistema dell'universo; egli intraprende penose meditazioni; decompone la luce; detta le leggi agli astri (1), e pesa l'universo. Una forte passione di conoscere e quella della gloria letteraria, facendo considerare l'oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento della verità.

§ 94. *Le passioni menono alcuna volta ad azioni detestabili.* È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempi l'attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla e di Mario, gli orrori del triumvirato ne sono un esempio sufficiente.

*Le passioni menono alcune volte ad azioni generose ed utili alla società.* È questa pure una verità di fatto. Se l'ambizione, la vendetta, l'invidia, l'avarizia spingono ad azioni abbominevoli; l'amor della verità, quello della gloria, quello della patria e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l'amor della gloria e quello della patria produsse nei Greci e nei Romani, ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad azioni male in sè stesse e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle che spingono ad azioni buone in sè stesse e viziose riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle che spingono ad azioni buone tanto in sè stesse che riguardo al fine. La vendetta, per cagion di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in sè stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine; poichè proporsi per fine il male altrui, è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l'avarizia in tal caso spinge ad un'azione buona in sè, ma malvagia riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell'altrui benessere spinge ad un'azione che è lodevole non solamente in sè stessa, ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizii riguardo agli effetti morali delle passioni.

I desiderii primitivi, de' quali abbiamo parlato, sono incessantemente come disposizioni naturali dell'uomo. Con essi soli l'uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui dumandare: l'uomo nello stato attuale della sua morale esistenza potrebbe egli operare e menar la vita, mosso solamente da questi desiderii e senza essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongo che un individuo del genere umano sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli lavori a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete ed a guarentirsi delle impressioni dolorose de' corpi che lo circondano; che egli abbia una compagna del talamo: io posso ben concepire che costui menerà la sua vita mosso dai soli desiderii, e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non è impossibile, ed ha alcune volte avuto la sua esistenza (1). In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà, se non che i desiderii primitivi ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale, egli vive e muore a sè solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora che alcuni desiderii primitivi divengano passioni; è necessario di supporre che uno o più desiderii divengano passione. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose che dee ricercare. Egli eserciterà un'influenza notabile, o felice, o funesta su i suoi simili; egli farà dei passi verso il suo moral perfezionamento, o dei passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa d'uopo considerare due casi; o queste passioni sono convergenti, ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria per muovere

(1) Direi *detto le leggi degli astri*, perchè il Newton non fece altro che scoprire le leggi alle quali gli assoggettò il Creatore.

(1) Senza ammettere un genere di vita selvaggia, mi sembra che molti uomini, tra il volgo specialmente, siano nello stato che l'A. giudica *senza passioni*. Mi piacerebbe dire *senza passioni violente*.

la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l' una sarà più dominante su l' altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si eguagliano.

Supponiamo finalmente l' uomo animato da una passione dominante; so l' amore che egli avrà per l' oggetto della sua passione sarà maggiore dell' amor naturale della propria vita io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte.*

L' esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempli.

> Ami tanto la vita, e sei romano?
> In più felice etade agli avi nostri
> Non fu cara così. Curzio rammenta,
> Decio rimira a mille squadre a fronte,
> Vedi Scevola all' ara, Orazio al ponte,
> E di Cremera all' acque
> Di sangue e di sudor bagnati e tinti
> Trecento Fabj in un sol giorno estinti (1).

La storia de' Maccabei nel Vecchio testamento e quella dei martiri della Chiesa nel Nuovo ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio o del Redentore divino?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande e di sublime in grado eminente nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male (2).

Quando si dice ad uno studioso della filosofia: a che fine fate voi tanti lavori che non vi recano alcun guadagno? applicatevi alla giurisprudenza, alla medicina, ecc. se volete esser ricco. Se l' amor del guadagno lo colpisce è segno che costui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al disopra dell' ordinario. La scienza nulla ha da sperare nel suo progresso da costoro. Finchè l' uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *il sapere mi è caro più che la vita, questa mi diviene odiosa coll' ignoranza;* egli non diverrà grande giammai; egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.

(1) Metastasio, *Catone in Utica.*

(2) Le passioni principali sono l' amor dei piaceri, l' amor del proprio ingrandimento: da queste derivano tutte le altre, non esclusa l' *avarizia*, cioè l' amor disordinato ai beni di fortuna, come denari e roba. Credo utile mostrare alcuni caratteri e rapporti de' vizii principali. L' amor disordinato del piacere avvilisce l' uomo e lo pone quasi a livello dei bruti, ottenebra la sua ragione e lo spinge ad azioni ingiuste e vergognose. L' amor disordinato di ingrandirsi incita ad opprimere, calunniare, spogliare dei loro beni gli emuli, e quando è unito all' avarizia rende l' uomo carnefice di sè stesso e tiranno de' suoi simili. L' uomo ambizioso può immergere in mali incalcolabili le intere popolazioni, ma qualche volta fa del bene per interesse; può anche disgustarsi di una vita agitata, ed un rovescio di fortuna può indurlo a considerare le dignità, le cariche, ecc., come un' ombra che passa; e dirigendo la sua energia a migliore fine può divenire il benefattore dell' umanità. Il voluttuoso per farsi amare, talvolta si rende utile altrui, si mostra benefico, e l' età spegnendo il fuoco della libidine, può fargli ritrarre il piede dal lubrico sentiero e precipitoso che calca. Ma l' avaro, sebbene non rechi sì vasti danni, come può recarli l' ambizioso, pare non fa mai bene ad alcuno, e a misura che cresce nell' età divien sempre più egoista e tenace. Questo turpe amor del denaro, che prende in vecchiaia talora anche quei che furon prodighi in gioventù, cresce col crescer delle ricchezze; e però dicea ben Plutarco, che siccome non deve aspettarsi un colloquio da un morto, così non deve aspettarsi da un avaro un benefizio. Qualunque poi sia il rapporto tra i vizii a cui dànno origine le passioni mal regolate, è certo che un vizio non è mai solo, e che le passioni tutte non frenate in principio e non regolate portano a gravi danni. Il dominio di esse, non già la loro estinzione, che è impossibile, forma il vero saggio, il quale non è più degli altri sicuro dai loro attacchi, ma sa respingerli a tempo e sa talvolta servirsi delle passioni stesse per combatterle, come un pilota sa profittare dei venti contrarii per far viaggio. L' uomo veramente virtuoso è colui che tutte in sè riunisce le virtù. Le principali, e come fonte delle altre sono: la *prudenza*, cioè l' abitudine di agire secondo la retta ragione, intorno a ciò che è buono o cattivo per l' uomo; la *giustizia*, cioè l' abitudine di dare a ciascuno ciò che ha diritto di avere; la *fortezza*, cioè l' abitudine di respingere a qualunque costo ciò che può trarre ad agire contro la retta ragione; la *temperanza*, cioè l' abitudine di moderare gli appetiti non retti. Dalla prudenza derivano la *previdenza*, la *circospezione*, la *destrezza.* Dalla giustizia dipende la virtù della *religione*, della *gratitudine*, della *liberalità*, dell' *affabilità* e *lenità*. Dalla fortezza dipende la *magnanimità*, la *pazienza* e la *perseveranza.* Dalla temperanza dipende l' *astinenza* e *sobrietà*, la *castità*, la *mansuetudine* e la *clemenza*, la *modestia*, l' *umiltà* e l' *urbanità.* Chi di una sola virtù è privo non merita il titolo di virtuoso, perchè una virtù per esser veramente tale non può andar disgiunta dalle altre, e si può dir di esse con Metastasio:

> *Sono faci che splendono insieme*
> *Nè una ha luce, se l' altra non l' ha.*

Una nota non mi concede altro che accennar le cose; il loro sviluppo è rilasciato a chi insegna. (Vedi l' *Etica* del celebre Stellini).

# ELEMENTI DI TEOLOGIA NATURALE.

## CAPO I.

### Si difende l'esistenza di un Dio creatore dalle obbiezione degli atei.

§ 1. Nel capitolo sesto dell'Ideologia vi ho dimostrato l'esistenza di un Dio. Vi ho ivi eziandio dimostrato l'*immutabilità*, l'*eternità* e l'*infinità* assoluta di questa causa prima di tutti gli esseri. Nel capitolo quarto della logice mista e propriamente nel § 57 vi ho mostrato i difetti che dovete allontanare dall'idea della suprema intelligenze, facendovi vedere che Iddio non ha sensazioni, non immagina, non *analizza*, non *sintetizza*, non desidera, non delibera; che egli vede sè stesso, e che opera; e che sebbene abbiamo una certa nozione di questa suprema intelligenza, non possiamo nondimeno comprenderla (1).

Nella Filosofia morale vi ho mostrato che l'uomo ha nelle sua natura impressa una legge che gli comanda di fare il bene morale, e che gli vieta di fare il male morale; che questa legge è l'effetto della divina volontà, e che in conseguenza Iddio annuncia all'uomo per mezzo della propria ragione un insieme di doveri. Vi ho eziandio fatto vedere che questi doveri si dirigono verso tre oggetti, cioè verso degli altri, verso di Dio e verso di sè stesso.

Vi ho eziandio mostrato nello stesso volume l'immortalità dell'anima nostra: e che Dio legislatore dopo questa vita passeggera premierà l'uomo virtuoso, e punirà l'uomo malvagio.

Il complesso o l'insieme di tutti i doveri prescritti da Dio all'uomo per mezzo dell'umana ragione, e dei doveri che si debbono praticare non solamente per sè stessi, ma eziandio perchè son precetti divini, costituisce ciò che appellasi la *religion naturale*. La scienza naturale della religion naturale appellasi *teologia naturale*.

(1) Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum omnipotentem reperies? (Giob. XI, 7.).

Segue in conseguenza da quanto abbiamo mostrato anteeedentemente in questi elementi, che *vi è uno religion naturale ed una teologia naturale*.

§ 2. La teologia naturale contiene due specie di verità, cioè le *teoretiche* e le *pratiche*. Le prime si limitano a farci conoscere ciò che è, le seconde ci mostrano ciò che dobbiamo fare. Per esempio, questa proposizione: *vi è un Dio*, esprime una verità teoretica; la seguente: *è necessario di adorare Dio;* o: *l'uomo e qualunque creatura intelligente dee adorare Dio*, è una verità pratica. Le verità pratiche suppongono le teoretiche. Non si può adorar Dio senza esser persuaso della esistenza di lui: l'ateo che non conosce Dio non può riguardar la legge naturale come legge divina. Egli può avere una qualche morale (1); ma è impossibile cha abbia una religione.

Io ho dimostrato le verità teoretiche della teologia naturale ne' luoghi dell' Ideologia e della Logica mista, che ho di sopra citati, e le verità pratiche nella Filosofia morale. Ciò non ostante, essendo la teologia naturale una scienza molto importante, ho creduto di doverla particolarmente trattare, ponendo sempre le dottrine antecedentemente stabilite, e soggiungendo alcuni sviluppamenti che ho creduto necessarii o almeno utili, e dileguando insieme le obbiezioni degli empii.

§ 3. Vi sono due modi con cui Dio può manifestarsi agli uomini: l'uno si è per mezzo delle opere della natura e del lume della ragione; l'altro è per mezzo della *inspirazione*, cioè manifestando agli uomini immediatamente le verità religiose che egli vuole far loro conoscere. Da

(1) La morale dell'ateo, se pure ne avrà mai, dipende dall'educazione, dal temperamento, dalla sua posizione sociale, dalle circostanze, ed è tutta apparente. Il vantaggio del momento, o un calcolo di probabilità sulle conseguenze delle sue azioni è ciò che lo regola; ei non può conoscere che il proprio vantaggio, se vuole agire in conseguenza del suo falso principio.

ciò nasce la divisione ordinaria della religione in *naturale* e *rivelata*. Non sono queste due religioni opposte fra di esse. Come vengono tutte e due da Dio il quale non può ingannare, esse sono di accordo fra di esse.

Sebbene ogni religione rivelata (1) debba essere conforme al puro lume della natura e della ragione, e non contenere alcuna cosa che sia alla ragione contraria; ella non è nondimeno ristretta ne' limiti della ragione, ella non può manifestare e scovrire verità per rapporto a Dio ed alla morale, che la ragione abbandonata a sè stessa non avrebbe giammai scoverte, almeno con una certezza ed una evidenza sufficienti.

Vi sono dunque due differenze fra la religion naturale e la religion rivelata: una è riguardo al modo della manifestazione delle verità religiose, la prima essendo mediatamente manifestata all'uomo per mezzo delle opere della natura, e per l'uso della ragione che dalla considerazione della natura si eleva all'Autore Supremo di essa; la seconda essendo manifestata all'uomo immediatamente da Dio; la seconda differenza consiste nella natura delle verità che all'uomo si manifestano, potendo la rivelazione manifestarne di quelle che oltrepassano i limiti della ragione.

§ 4. I dommi fondamentali della religion naturale sono i seguenti: 1.° vi è un Dio creatore dell'intero universo, ordinatore e reggitor sovrano dello stesso; 2.° esiste una legge naturale e divina, che comanda il bene o che vieta il male; 3.° esiste una vita futura dopo la presente in cui la virtù sarà sufficientemente premiata, ed il visio sufficientemente punito (1).

Nel § 64 dell'Ideologia ho provato che esiste un essere assoluto, immutabile, infinito causa creatrice intelligente del mo, e che questo essere è quello che chiamasi *Dio*. Gli *atei*, cioè coloro che negano Dio, ci oppongono che la nozione di Dio che noi abbiamo dato è una nozione contraddittoria. In questa nozione, eglino dicono, si contiene quella del potere di produrre dal niente le sostanze finite; ora un tal potere è un potere impossibile. Questa potenza creatrice è opposta ad un assioma, cioè all'assioma il quale dice: *dal niente niente si fa*.

Esaminiamo questo principio. Esso può esser preso in uno di questi tre significati: 1.° Che *il niente non può esser causa nè sufficiente, nè materiale di qualche cosa*; 2.° Che *niuno cosa può incominciare ad esistere*; 3.° Che niuno *cosa può incominciare ad esistere senza che vi sia una causa ed una ragione, perchè incominci ad esistere*. Il principio preso nel primo senso è una verità incontrastabile, ma non attacca in conto alcuno il domma della creazione. Che cosa è ella la *creazione* se non l'azione o la causalità di un primo principio che dona l'esistenza agli esseri contenuti idealmente nella sua intelligenza? Nella creazione dunque il nulla non influisce come causa efficiente nella creazione degli esseri; poichè questa produzione si attribuisce ad una causa infinita.

Che il nulla non influisca como cagion materiale è anche evidente, per poco che si rifletta che il nulla non è il soggetto su di cui opera, o che è modificato dalla prima causa nella produsione delle sostanse mondane; sarebbe questa una immaginazione ridicola della creazione. *Creare* è produrre l'essere, e non già convertire il nulla nell'essere, a quella guisa che si converte l'acqua nel gelo, il latte nel cacio.

*È dunque evidente che nella nozione della creazione che dà il Teismo, cioè il sistemo filosofico che ammette l'esistenza di uno spirito creatore infinito, il niente non influisce nella produzione degli esseri nè come causa efficiente, nè come causa materiale.*

§ 5. Se col principio: *niente si fa dal niente*, s'intende *che nulla può cominciare ad esistere*, in questo senso il principio enunciato attacca la creazione delle sostanze ugualmente che quelle delle modificazioni. Bisognerebbe, per adottarlo in questo senso, sostenere che nulla accade, che tutto è; bisognerebbe in conseguensa negare l'esistenza de' cambiamenti tanto in noi che fuor di noi. Ciò sarebbe un rovesciare la base di qualunque filosofia, poichè questa base consiste nella testimonianza della nostra coscienza.

La proposizione: *niente può incominciare ad esistere*, intesa generalmente, è falsa per tutti i filosofi che ammettono de' cambiamenti nell'anima nostra e nella natura, e perciò eziandio per gli atei, che non negano tutti i dati sperimentali, anche quelli della coscienza; gli atomisti in effetto insegnano che sebbene gli atomi sieno eterni, nondimeno le combinazioni particolari degli atomi incominciano nel tempo. L'autore ateo del sistema della natura insegna: che « il moto fa nascere, conserva qualche tempo, « e distrugge successivamente le parti dell'uni« verso; » che « la natura per le sue combina« zioni produce de' soli che vanno a collocarsi ai

(1) Non vi può essere che una vera religione rivelata. Le altre che ne prendono il nome non sono che impostura o corruzioni della vera. La verità è una; quindi tutte le pretese rivelazioni, o coincidono con quella che è riconosciuta per tale e si confondono con essa, o ne differiscono e sono impostura ed errore.

(1) In che consista il premio della virtù e la punizione del vizio nella vita futura è fissato dalla rivelazione; la sola ragione, come dice l'A, non giunge se non a far conoscere che deve esservi un *premio* per la virtù, *una punizione* pel vizio.

« centri di altrettanti sistemi e produce dei « pianeti; » che « il moto continuo inerente alla « materia è ciò che altera e distrugge tutti gli « esseri » (*Système de la nature*, I *p.*, c. 3).

Questi soli dunque, io ripiglio, questi pianeti, e questi esseri che la natura produce, secondo l' ateo, hanno avuto un incominciamento di esistenza; il principio in conseguenza il quale pone, che *niuna cosa può incominciare ad essere*, è, secondo gli stessi pensamenti degli atei atomisti, falso. Da un' altra parte la cosa è evidente da sè. Non abbiamo noi la coscienza de' cambiamenti che avvengono in noi? E che cosa è mai un cambiamento in noi se non che una modificazione la quale incomincia nel nostro spirito? La generazione, la conservazione, e la morte di ciascun animale e di ciascun vegetabile non ci mostran forse delle combinazioni degli atomi, le quali incominciano fuor di noi?

Replicheranno gli avversarii che gli elementi della materia, della combinazion de' quali si pretendon formati questi soli e questi pianeti, erano esistenti ed eterni, e non hanno mica avuto alcun cominciamento di esistenza. Ma essendo vero, io rispondo, che i soli in quanto soli, i pianeti in quanto pianeti hanno avuto un incominciamento, la proposizione universalmente enunciata : *niuna cosa può incominciare ad essere*, è falsa eziandio secondo gli atei atomisti, ed eglino son costretti di modificarla così: *niun elemento primitivo della materia, ed in generale niuna sostanza può incominciare ad essere*. Ora la quistione in questi termini concepita contiene appunto ciò che è in quistione, e che gli avversarii debbon provare, e non provano in modo alcuno. Dire che la creazione della materia è impossibile, è lo stesso che dire: gli elementi primitivi della materia, le prime sostanze dell' universo non possono incominciare ad esistere. Quando in conseguenza gli atei dicono : la creazione della materia è impossibile, perchè gli elementi primitivi della medesima e le sostanze in generale non possono incominciare ad esistere, dicono in rigore: gli elementi primitivi della materia e le sostanze non possono incominciare ad esistere, perchè non possono incominciare ad esistere ; e così gli atei commettono una turpissima petizion di principio.

§ 6. Se si obbietta che la potenza creatrice delle sostanze è un' assurdità, perchè la creazione non può essere che un' azione ed ogni azione suppone un soggetto, poichè agire ed agire sul niente è una contraddizione, si commette in questa obbiezione eziandio una petizione di principio ; poichè si suppone che non possa esservi azione la quale sia produttiva di un soggetto cioè di una sostanza. L' azione creatrice è un atto dell' essere creatore, o questo atto non suppone un soggetto su cui cada, ma un oggetto, perchè non si può volere senza voler qualche cosa : « Quando si dice (osserva saviamente il canonico Bergier) che Dio ha tirato « la materia dal nulla, ciò non significa che è il « principio della materia, ma che Dio solo ne « è l' autore. Un artefice onnipotente non ha bi« sogno di materiali : ella è una cosa ridicola il « comparare la sua azione e la sua potenza a « quella degli esseri limitati che egli ha fatti. « Lo spirito dell' uomo crea in sè stesso de' « pensieri, de' desiderii, delle modificazioni che « non vi erano ; la volontà di Dio crea sostanze « ed esseri che non avevano esistenza (1).

Concludiamo. *Il principio: niente si fa dal niente, inteso nel senso che niuna cosa può cominciare ad essere, è falso; inteso nel senso, che niuna sostanza può cominciare ad essere è gratuito; e non si può opporre al domma della creazione che con una petizione di principio.*

§ 7. Finalmente se pel principio : *niente si fa dal niente* s' intende che *niuna cosa può cominciare ad essere senza che vi sia una causa ed una ragione perchè incominci ad essere*, il principio così inteso non è contrario alla creazione, poichè i filosofi i quali ammettono la creazione, riconoscono un essere assoluto ed infinito, nella cui sapienza e volontà trovano la ragione sufficiente dell' esistenza dell' universo.

L' autore dell' esame del fatalismo, dopo di aver dimostrato che il principio : *niente si fa dal niente*, inteso in ciascuno de' tre significati de' quali ho parlato, non ha alcuna forza contro la creazione soggiunge : « Nè questo principio ha « forza maggiore, allorchè voglia prendersi nel « senso del signor Brendeburg. Secondo questo fi« losofo, niente si fa dal niente, perchè il niente « e l' essere essendo infinitamente distanti l' uno « dall' altro, non vi è potenza che possa rin« nirli, ciò che dovrebbe aver luogo nella crea« zione. Brendeburg riguarda dunque il niente « come un termine da cui la sostanza creatrice « dovrebbe far partir la sostanza creata per « farle attraversare uno spazio infinito, ed in« nalzarla fino all' essere ; immagine frivola e « ridicola della creazione. Per sentirne la fal« sità basta fare attenzione, che non vi è di« stanza che fra due termini, e che il niente « non può essere riguardato come termine al« cuno. Sembra nondimeno che Brendeburg ab« bia diffidato del senso che dava a questo as« sioma, poichè aggiunge che niente si fa dal « niente, a motivo che il niente e l' essere sono « infinitamenti lontani, e prova questa distanza,

(1) Examen du matérialisme, I pars, cap. II.

« dicendo che l' uno è la negazione dell' altro.
« È vero che non si può unire l' essere al
« niente, ma è falso che la creazione gli unisce ;
« l' idea della creazione ne racchiude due altre
« quella del principio e della esistenza : or prin-
« cipio ed esistenza non sono l'istesso che essere
« e niente ; poichè altrimenti nessuna cosa po-
« trebbe aver principio. Questo assioma , che
« i fatalisti oppongono con tanta fiducia, attacca
« dunque egualmente la produzione delle mo-
« dificazioni e quella delle sostanze (1).

§ 8. Nella nozione che abbiamo dato di Dio vi entra eziandio l' immutabilità. Ora sembra che l'immutabilità ripugni alla creazione, ed anche alla libertà di Dio nel creare. Il passare dal non essere creatore all' esserlo, e dallo stato di niuna esterna azione a quello di una esterna, sembraci essere una mutazione dell' essere creatore.

Sembra inoltre che non si può conciliare la libertà di Dio nella creazione colla immutabilità dello stesso. Iddio non può essere altrimenti di quel che è essenzialmente. Supporre che Dio poteva non esser creatore in questo mondo , è supporre che egli poteva essere altrimenti di quel che è ; è un distruggere l' immutabilità della sua natura.

Nella prima obbiezione si suppone che Dio creando l' universo passi dallo stato d' inazione allo stato dell' azione creatrice. Una tal supposizione è falsa ; l' atto creatore è eterno, e Dio è eternamente creatore. Nè si dica che ciò implica l' eternità del mondo, poichè il mondo essendo prodotto e mutabile non può essere eterno, ma l' effetto dell' eterno. Iddio è, e la sua esistenza è l' eternità. Il mondo incomincia ad essere, ed il tempo incomincia col mondo ; e l'esistenza del mondo è nel tempo, o il tempo è l' esistenza successiva del mondo : una coesistenza del mondo con Dio, e del tempo in conseguenza coll' eternità, è impossibile.

Per la seconda obbiezione io credo che tutta la difficoltà sia appoggiata su di un vizio principale dell' ontologia volgare, che trasporta al di fuori del nostro spirito le relazioni logiche del nostro pensiere. Iddio, dicono con ragione i teologi, è *purus actus et totus actus*, un atto semplicissimo ; ma questo atto in quanto è creatore dell' universo è un atto libero. Questo atto è immutabile : ciò significa che con esso non può cessare di essere atto creatore libero. Questa impossibilità non cambia mica la natura dell'atto creatore, la quale è di essere libero ; essa esprime una verità meramente soggettiva, la quale consiste nel vedere lo spirito nostro una contraddizione nella supposizione del cambiamento. La necessità assoluta è una legge logica dei nostri pensieri ; sarebbe un errore il trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, ed il cambiarla in una forza necessitante; sarebbe un voler personificare il destino o la fatalità. Il dire: *Dio poteva non creare il mondo*, è lo stesso che dire : *l' atto creatore è libero.* Una tal proposizione ha un valore oggettivo. Il dire: *la non esistenza dell' atto creatore è impossibile ;* è una proposizione soggettiva , la quale ha il suo fondamento nella seguente oggettiva : *la natura dell' atto creatore è di esistere.* Ora questa seconda proposizione non è contraddittoria della prima poichè se l' atto creatore è di una natura libero, si può ben dire senza menoma contraddizione: *la natura dell' atto creatore libero è di esistere.* Nel mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza , volume quinto, capo v, § 96 e 97, e nella Filosofia della volontà, vol. secondo, § 25 e 26 , ho esposto ed esaminato i pensamenti diversi dei metafisici e de' teologi per la soluzione della proposta difficoltà.

## CAPO II.

### Si stabilisce l' unità di Dio contro le obbiezioni di coloro che la negano

§ 9. Iddio è creatore delle anime umane : egli è infinito; ha dunque una potenza infinita , ciò vale quanto dire che è *onnipotente*. Egli può in conseguenza creare ed ordinare insieme tutte le sostanze di cui si compone l' intiero universo. Non è dunque necessario di ammettere per causa prima dell' universo che un solo Dio.

Non solamente la nostra ragione non ha alcun bisogno di ammettere più di un solo Dio , ma tutta la natura la quale ci annuncia, come abbiam veduto nel paragrafi 228 a 229 dell' Ideologia , una suprema intelligenza, ci annuncia eziandio in un modo visibile che questa intelligenza infinita è unica. Non si possono fare delle parti di un tutto ordinato, cioè addattate per un fine, se non da colui che ha concepito il fine del tutto e la relazione di ciascuna parte con questo fine. I tutti ordinati son dunque l' opera di un solo principio. Ora la natura , come abbiamo veduto ne' citati luoghi dell' Ideologia, ci presenta un insieme di tutti ordinati , i quali eziandio hanno delle relazioni scambievoli fra di essi. La natura dunque ci mostra l' *unità* di Dio. Sarebbe impossibile, per cagion di esempio, fare la parte di un occhio addattata all' occhio,

(1) Esame del fatalismo il quale suppone una sola sostanza nel mondo, 1. p., lib. 4.

e che concorra colle altre parti a fare un organo addattato alla visione, senza conoscere questo fine dell'occhio e la diverse parti dell'occhio medesimo, colle loro diverse relazioni; l'essere dunque che ha formato una tunica ed un umore dell'occhio, ha dovuto formare tutte le altre parti di questo organo. Si deè dir lo stesso riguardo alla formazione de' diversi animali, delle diverse piante e dell'intero universo. Non si può formare una parte addattata al fine del tutto, se non dall'istesso principio che conosce e che forma in conseguenza tutte le altre parti.

Nè si dica che più spiriti o intelligenze potevano accordarsi insieme, e fare ciascuno una parte o alcune parti di un tutto ordinato. Ciò non può dirsi, poichè l'essere assoluto ed eterno non può ricevere alcuna conoscenza dal di fuori, ma tutto dee conoscere per sè stesso ed in sè stesso. L'essere assoluto non può conoscere che ciò che egli è, e ciò che egli fa. Egli è per sè stesso ed opera per sè stesso, ed è sufficiente a sè stesso ed a tutte le sue opere. Una conoscenza che verrebbe a lui dal di fuori, sarebbe a lui accidentale, supporrebbe la mutabilità della sua natura.

Iddio è dunque *unico*, e l'unità di Dio è una verità che la retta ragione può dedurre dalla contemplazione della natura.

I metafisici hanno addotto varie altre prove di questa verità, ma esse mi son sembrate troppo sottili. Quella da me addotta è per me di una evidenza a chiarezza incontrastabile.

**§ 10.** Il domma dell'unità di Dio si chiama *monoteismo;* quello che ammette molti Dei chiamasi *politeismo*. Prima della venuta di Gesù Cristo, tutto il mondo era lordato dal politeismo: i soli Ebrei erano monoteisti. Ciò sarà provato appresso.

Ma che cosa diremo da' filosofi ? si pretende che i filosofi abbiano conosciuto l'unità di Dio. È certo che vi sono stati de' filosofi, i quali hanno ammesso due principii eterni, cioè uno spirito e la materia. Anassagora, per quanto sappiamo dagli antichi che ci parlano di lui, ammise uno spirito eterno, il quale formò l'ordine dell'universo di una materia per sè esistente ed eterna. Secondo questa dottrina Dio non è il *creatore*, ma solamente l'*ordinatore* della materia.

Vi sono stati eziandio de' filosofi, i quali non potendo conciliare l'esistenza del male nell'universo coll'esistenza di un Dio onnipotente, sapientissimo e santissimo, hanno immaginato due principii eterni, uno *buono*, l'altro *malvagio*.

È questa la dottrina de' manichei: Bayle ha fatto tutti gli sforzi per difendere questa dottrina.

**§ 11.** Il politeismo del volgo de' pagani è assurdo, poichè eglino distribuivano il governo dell'universo fra molti Dei, dotati di un potere finito, che erano soggetti alle passioni degli uomini; quindi immaginavano delle nimicizie e delle guerre fra i loro Dei. Un essere finito e mutabile non può essere improdotto; il politeismo pagano era dunque in contraddizione colla natura divina.

Riguardo a' filosofi che ammettevano l'indipendenza e l'eternità della materia, e pretendevano che uno spirito eterno aveva operato su questa materia, e così formato l'ordine che ammiriamo nell'universo, costoro insegnavano una dottrina contraddittoria.

In questa ipotesi la materia avrebbe un'esistenza assoluta; ma l'assoluto, come si è dimostrato nell'Ideologia, è indipendente da qualunque essere ed immutabile. In questa supposizione sarebbe dunque impossibile a Dio di operar su la materia e modificarla. Se la materia è esistente per sè stessa, essa ha per sè stessa un modo di essere determinato, e questo modo essendo alla materia essenziale non può esserle tolto; Iddio non può in conseguenza operar su la materia e cambiare il suo modo di essere. Se poi si vuole che il modo di essere della materia sia ad essa accidentale, si dee confessare che non è esistente per sè stessa, poichè da sè stessa non ha alcun modo determinato di esistere, e niun essere indeterminato può esser esistente. Finalmente in questa supposizione si dovrebbe porre che la materia modifica o cambia la natura divina, poichè Dio non può operar su la materia senza conoscerla; e non potendo conoscerla in sè stesso come causa della materia, poichè si suppone che non l'ha fatta, non può conoscerla se non perchè la materia agisce e modifica la divina intelligenza. Egli è necessario di porre una relazione fra l'essere che conosce e l'oggetto conosciuto: senza di ciò rimane l'uno isolato dall'altro, e la conoscenza è impossibile. Se Dio non ha fatto la materia, egli non può conoscerla, non può modificarla ed ordinarla; supporre due esseri indipendenti, Dio e la materia, che agiscono l'uno su l'altro, è supporre due esseri indipendenti e dipendenti insieme.

**§ 12.** Gli atei oppongono al teismo l'esistenza del male nell'universo. Se l'universo, eglino dicono, fosse l'opera di uno spirito infinito, il male di qualunque specie non potrebbe avere nel mondo esistenza. Può egli Dio, dicono, togliere il male e non vuole, non è dunque buono; vuole e non può, non è onnipotente; nè vuole nè può toglierlo, non è nè onnipotente nè buono.

Gli atei han fatto risuonare fin dall'antichità questo argomento che eglino credono senza

replica. Ma la loro jattanza è vana. Iddio, eglino chiedono, poteva togliere il male dal mondo? Rispondiamo immantinente che lo poteva: perchè, eglino replicano, non l'ha tolto? perchè, torniamo a risponder loro, non ha voluto toglierlo. Se Dio, continuano gli atei, non ha voluto togliere il male, egli non è dunque dotato di bontà: noi neghiamo la conseguenza; gli atei cercano di sostenerla. Lo stato della quistione consiste dunque in ciò: *se dall' esistenza del male nel mondo si può dedurre che Dio non sia buono.*

La quistione non consiste in conseguenza se esiste Dio; ma se egli è buono, e se la permissione del male è incompatibile colla bontà che i teisti gli attribuiscono. Essa non si versa su l'esistenza di Dio, ma su la bontà di lui.

I manichei hanno insegnato che essendovi nel mondo dei beni e de' mali, i beni avevano per causa un Dio buono, ed i mali un Dio malefico. I manichei hanno dunque negato l'unità di Dio. Bayle ammassa molti sofismi per sostenere il manicheismo.

L'esistenza del male è un fatto. Si tratta di rendere ragione di questo fatto. Tre supposizioni si possono fare: 1.° quella dell'aseità ed indipendenza della materia; 2.° quella de' due principii de' manichei; 3.° quella del teismo. Vediamo quale di queste tre ipotesi è conforme alla ragione.

§ 13. Due condizioni si richiedono per potersi ammettere una ipotesi: la prima è che l'ipotesi sia in sè stessa possibile, la seconda è che essa spieghi i fenomeni. La mancanza di qualunque di queste due condizioni è sufficiente per rigettarsi l'ipotesi. Ciò che involve contraddizione è nullo, e se l'ipotesi non ispiega i fenomeni, manca il fine pel quale essa si pone. Ora l'ateismo è mancante di tutte e due queste condizioni; non può dunque essere un' ipotesi per ispiegare l'esistenza del male. L'ateismo suppone l'aseità degli atomi della materia; questa aseità, come è stato dimostrato nell'ideologia, è un'assurdità; l'ateismo suppone una serie infinita di effetti senza causa, il che è un'altra assurdità. L'ateismo è in conseguenza un' ipotesi impossibile, e perciò si dee rigettare. L'ateismo inoltre non ispiega i fenomeni dalla natura, poichè questi ci manifestano un disegno anche in quelli animali velenosi e micidiali che gli atei ci oppongono. Ed a quanto io ho detto nell' Ideologia su questo oggetto, aggiungo la seguente osservazione del signor d'Alembert: « Vi sono delle « combinazioni che si debbono escludere, sebbene matematicamente possibili, allora che « queste combinazioni sono contrarie all'ordine costante osservato nella natura. Io suppongo che mille caratteri, che si troverebbero ordinati su di una tavola, formassero un « discorso ed un senso; io domando qual uomo « non iscommetterà tutto al mondo che quest' ordine non è mica l'effetto del caso? Intanto è dell' ultima evidenza che quest'ordine « di vocaboli che danno un senso, è così perfettamente possibile, matematicamente parlando, come un altr' ordine di caratteri che « non formerebbe alcun senso. Perchè il primo « ci sembra egli di avere incontrastabilmente « una causa e non già il secondo, se ciò non è, « perchè supponghiamo tacitamente che non vi « ha nè ordine, nè regolarità nelle cose ove il « caso solo presiede? o almeno, che quando noi « osserviamo in qualche cosa dell'ordine, della « regolarità, una sorte di disegno e di progetto, vi ha più a scommettere che questa cosa « non è mica l'effetto del caso, che se non vi « si osservasse nè disegno nè regolarità. Per « isviluppare la mia idea con maggior nettezza « e precisione io suppongo che si trovino su di « una tavola de' caratteri di stamperia ordinati « in questa maniera:

« constantinopolitanensibus

« aabceiiiinnnnnooopssstttu

« onbsaeptolnoiaustnisnietn

« questi tre ordini contengono assolutamente le « stesse lettere; nel prim' ordine esse formano « un vocabolo conosciuto; nel secondo non formano alcun vocabolo, ma le lettere vi son disposte secondo il loro ordine alfabetico, e la « stessa lettera vi si trova tante volte di seguito « quante volte si trova nei 25 caratteri che formano il vocabolo *constantinopolitanensibus;* « finalmente nel terz' ordine i caratteri sono mescolati in confuso senza ordine ed a caso. Ora « egli è immediatamente certo che matematicamente parlando questi tre ordini sono ugualmente possibili. Egli non lo è meno che un « uomo sensato il quale getterà un colpo d'occhio su la tavola ove questi tre ordini son « supposti trovarsi, non dubiterà affatto o almeno scommetterà tutto al mondo che il primo « non è l'effetto del caso, e che egli non sarà « quasi meno indotto a scommettere che il secondo ordine ancora non lo è. Quest' uomo sensato dunque non riguarda affatto in qualche « maniera i tre ordini come ugualmente possibili fisicamente parlando, sebbene la possibilità matematica sia eguale e la stessa per tutti « o tre. » (1). L'ateismo dunque non può servire d'ipotesi per ispiegare l'esistenza del male, perchè è una ipotesi intrinsecamente impossibile, e non ispiega i fenomeni dell' universo.

(1) Mélanges, tom. V.; Dubbii sul calcolo delle probabilità.

§ 14. Lo stesso ragionamento io oppongo all'ipotesi dei due principii, che Bayle a torto ed a rovescio cerca di appoggiare. Questa ipotesi è in sè stessa assurda, poichè la nozione di due onnipotenti, uno buono e l'altro malo, è la nozione di due onnipotenti, niuno de' quali può fare alcuna cosa. Bayle conviene di questa assurdità (1). Ma se questa ipotesi è assurda, essa non può servire alla spiegazione de' fenomeni; il riconoscerne l'assurdità, ed il crederla atta alla spiegazione de' fenomeni è una evidente contraddizione; poichè ciò che è intrinsecamente impossibile è nulla, ed il nulla non può esser la causa di alcuna cosa. Per rigettare in conseguenza questa ipotesi de' due principii ugualmente che quella dell'ateismo, basta l'aver dimostrato la loro intrinseca impossibilità: ma se l'ateismo non ispiega i fenomeni della natura, il manicheismo li spiega molto meno. Domando: qual principio ha formato il sole, il principio malefico o il principio buono? se rispondete che l'ha formato il primo, vi fo osservare l'influenza benefica del sole su gli uomini e su gli animali; se poi dite che l'ha formato il secondo, vi io osservare i mali che il calore del sole produce sotto la zona torrida. Se il sole ha potuto esser formato da un Dio buono, non ostante alcuni incomodi e mali che dallo stesso derivano, un solo principio è sufficiente, e l'esistenza del male non è un fatto inesplicabile senza un principio malefico. Il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, i minerali, nell'atto che sono le feconde sorgenti di tanti beni, non lasciano di produrre alcuni mali. Ora ripugna che queste cose, essendo sorgenti di tanti beni, sieno state prodotte da un principio malefico; son dunque prodotte da un principio buono, e perciò l'esistenza del male non ci forza di ammettere due principii.

Nè si dica che queste cose da cui derivano de' beni e dei mali son prodotte dall'accordo de' due principii; poichè in questa chimerica supposizione non ripugna alla natura del principio buono il permettere il male; ora se non ripugna alla natura di questo principio la permissione del male, la esistenza del male non ci obbliga ad ammettere il domma dei due principii. Nè giova il replicare che questa permissione, supponendo l'esistenza del principio malefico, è nel principio buono una necessità, e che egli vi condiscende suo malgrado ad oggetto di poter fare il bene che nell'universo si trova. Ciò può forse conciliarsi coll'idea di un essere immutabile, ed infinitamente perfetto? l'assoluto non può nulla ricevere dal di fuori: egli è ciò che è per sè stesso: il pensare altrimenti è un ammettere un contraddittorio.

(1) Un essere necessario, eminentemente cattivo è una cosa contraddittoria. Si dirà che esso è in tutto opposto all'essere infinitamente buono, che ha tutte le proprietà contrarie alle sue? Dunque non ha nè intelligenza, nè potere, nè immensità, nè libertà, nè indipendenza. È però sottoposto all'altro; lo che distrugge il sistema. Si pretende che quest'essere cattivo abbia tutti i medesimi attributi dell'altro, eccettuata la bontà? ed ecco un altro assurdo. Un essere necessario essenzialmente imperfetto è una contraddizione (Vedi De la Luzerne. Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu).

§ 15. Io non intraprenderò di penetrare nella ragione per la quale Iddio ottimo massimo ha permesso il male; poichè la suprema intelligenza è per l'uomo incomprensibile; nè conosciamo l'ordine intero dell'universo in tutti i suoi elementi e nelle diverse relazioni di essi, ma possiamo fondatamente conoscere che l'esistenza del male non ripugna all'infinita perfezione di Dio.

*La perfezione della natura divina non richiede che Dio manifesti alle creature tutta la sua bontà*, vale a dire, che egli dia loro tutti i beni de' quali son suscettivi. Da ciò segue che l'essere intelligente non ha alcun diritto di lagnarsi di non avere ricevuto da Dio de' doni naturali o soprannaturali maggiori di quelli che ha ricevuto. Se tutti gli uomini avessero ricevuto la stessa forza di spirito di Platone, di Aristotile, di Galileo, di Newton, chi nella società farebbe il calzolajo o il sartore? Da ciò segue ugualmente che Dio permettendo l'abuso della libertà nell'essere intelligente, questa permissione non è contraria alla divina bontà: l'impedire l'abuso della libertà è un benefizio, e la divina bontà non obbliga Dio a concedere tutti i benefizii possibili all'essere intelligente. Se l'essere intelligente, potendo non commettere il peccato, lo commette, imputi ciò alla sua malizia e non vomiti bestemmie contro la Provvidenza.

Se Dio fosse obbligato d'impedire l'abuso della libertà, seguirebbe che la previsione di questo abuso dovrebbe esser seguita da un benefizio, e che perciò sarebbe nell'ordine che una volontà perversa fosse ricompensata con un benefizio; il che è contrario alla legge della nostra ragion pratica, che *la virtù merita premio, ed il vizio merita pena.*

Ora se non ripugna all'infinita perfezione della natura divina il permettere l'abuso della libertà nelle creature intelligenti, gli atei ed i manichei non possono opporre l'esistenza del male morale nell'universo alla esistenza di un essere infinito, sapientissimo ed unico.

Il male è di tre specie, cioè *metafisico*, *morale* e *fisico*. Il primo consiste nella limitazione; ed è evidente che, dovendo la creatura essere necessariamente limitata, il male metafisico la

è essenziale; e perciò non ripugna alla bontà divina.

Il male *morale* consiste nel peccato, e questo nell'abuso della libertà nell'essere intelligente: io ho di sopra provato che l'infinita perfezione di Dio e la sua bontà in conseguenza non richiede che Dio impedisca l'abuso della libertà dell'essere intelligente.

Il male *fisico* consiste ne' dolori; l'esistenza del dolore nell'universo non ripugna alla bontà di Dio. Malgrado l'esistenza del dolore la vita si ama; essa è perciò un benefizio; ed anche ammesso che essa sarebbe un maggior benefizio senza il dolore, non essendo Dio obbligato a tutti i benefizii possibili, l'esistenza del dolore non è opposta alla bontà divina (1). Nè si opponga l'esempio de' suicidi; poichè se questi odiano la vita nel momento in cui si uccidono, non l'hanno odiata negli altri momenti antecedenti. Inoltre eglino si uccidono odiando la vita, perchè hanno abusato della loro libertà.

§ 16. La divina sapienza ha ordinato le cose in modo che dal male segue sempre del bene, ed eziandio del bene maggiore. Il dolore serve: 1.° a purgarci de' falli in cui siamo incorsi; 2.° all'esercizio della virtù. La pazienza, la costanza, la misericordia risplendono ne' dolori proprii ed in quelli del prossimo; 3.° serve pure il dolore a distaccare il nostro cuore da questa terra, ed a farci desiderare la gloriosa immortalità. Riguardo al male morale che Dio permette, non abbiamo noi veduto che Dio dalla iniquità de' Giudei crocifissori di G. C., tirò l'ineffabile benefizio della redenzione del genere umano? Non abbiamo noi veduto che le persecuzioni sofferte dai primi cristiani fecero nascere la pazienza e la costanza eroica de' martiri? Non poche volte il peccato è pena di altri peccati: così l'ingiustizia di un giudice può esser pena de' peccati di colui che la soffre, e de' peccati antecedenti dello stesso giudice (2). Iddio, secondo la sana dottrina dell'Apostolo s. Paolo, suole abbandonare, in pena de' loro peccati, alcuni peccatori al loro reprobo senso; e quindi vi sono dei peccati che sono pena di altri peccati. Nella permissione del peccato risplendono, secondo gli arcani imperscrutabili della eterna sapienza, la giustizia e la misericordia divina.

## CAPO III.

### Si dimostra che il domma della Provvidenza non ripugna alla libertà.

§ 17. Per giustificare la Provvidenza nell'esistenza del male morale, abbiamo supposto che l'uomo lo commette liberamente. Questa supposizione è stata dimostrata vera nella Filosofia morale. Ma siccome alcuni filosofi pretendono che il domma della provvidenza sia contrario al domma della libertà, così fa d'uopo mostrare che la pretesa contrarietà non ha esistenza.

La prima obbiezione, che i difensori della necessità deducono dal domma della provvidenza contro il libero arbitrio, consiste nella massima metafisica: *la conservazione è una continua creazione*. Se le creature, si dice, non possono esistere per sè stesse, ma in virtù dell'azione creatrice, esse non possono per sè stesse, dopo aver ricevuto da Dio la loro esistenza, continuare ad esistere; han perciò bisogno di esser conservate da quella stessa azione che ha dato loro l'esistenza; e bisogna concepir la conservazione come una continuata creazione. Or se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio, lo stesso dee avvenire negl'istanti seguenti della loro esistenza; non è dunque possibile di ammettere in esse qualche cosa di cui esse sieno la causa efficiente, e che non venga in conseguenza immediatamente da Dio.

§ 18. L'azione di Dio, con cui egli diede l'esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad essere, si appella *creazione*. Ma, soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l'atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù, la sua efficacia perciò non si dee restringere al primo momento

(1) Il maggior numero de' mali fisici son voluti o direttamente o indirettamente dall'uomo che abusa delle sue facoltà. L'intemperanza, la libidine son la sorgente di mille danni, e nell'individuo che vergognosamente vi si abbandona, e spesso ne' figli, e ne' figli de' figli. L'inerzia de' genitori talvolta è la funesta cagione che malsani, malconci crescono i figliuoli. Basti quest'accenno, chè ognuno può facilmente veder da sè stesso quanto stoltamente ed empiamente gli uomini si lagnino de' dolori che affliggono il loro fisico.

(2) Non si cessi di meditare questo bel pezzo del ch. autore, che è la chiave per intendere tanti e tanti inconvenienti che desolano la società, i quali talora sembrano inesplicabili. La morte per esempio di un giovane, sostegno di una famiglia, non può esser la punizione di qualche occulta colpa del giovine stesso, e ad un tempo la punizione di qualche ingiustizia del padre, la quale sia conosciuta? Il volgo dirà: il padre e non il figlio dovea esser punito. Ma anche il figlio era occultamente reo di qualche fallo, e intanto la sua punizione ha colpito contemporaneamente ed in modo terribile il padre, e gli altri della famiglia che forse non erano del tutto innocenti. Convengo però che le vie della provvidenza non sono intelligibili; e verrà il giorno in cui sarà giustificata alla presenza di tutte le genti.

dell'esistenza delle creature; ma dee estendersi alla seguente durazione delle cose; e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione delle cose, si chiama *conservazione*. Non è dunque, dicono i metafisici di cui parliamo, la conservazione un atto diverso dall'atto creatore; ma è lo stesso atto che dà insieme l'esistenza alle creature, e che loro la continua; che dà insieme l'esistenza e la continuazione dell'esistenza. Questa conservazione si chiama *conservazione diretta* e *positiva*. Secondo questa dottrina l'atto creatore è unico; ma l'effetto è moltiplice, cioè gli effetti son tanti quanti sono i diversi stati che hanno successivamente esistenza nella creatura, e siccome questi stati diversi suppongono l'esistenza della sostanza a cui sono increnti; così, secondo questa stessa dottrina, all'atto unico creatore corrisponde in ciascuna creatura la produzione di tante sostanze quanti sono gl'istanti della durata della creatura, o quanti sono gli stati diversi che hanno successivamente l'uno all'altro esistenza nella creatura che è conservata. Tale è la dottrina della conservazione diretta e positiva.

Nondimeno non mancano de' metafisici i quali pensano che la sostanza, la quale ha ricevuto l'esistenza, continua naturalmente ad esistere senza aver bisogno per questa continuazione dell'azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza esser distrutta da un positivo decreto di Dio. La non esistenza di questo decreto distruttore si chiama *conservazione indiretta* e *negativa*. Un uomo, per cagion di esempio, il quale possiede un vaso di cristallo, ha certamente il potere di romperlo: quando egli nol rompe si dice che il *conserva*, ma il vaso continua ad esistere *naturalmente*, non già per un'azione positiva di questo uomo. La conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l'attività dello spirito umano; ma sembra che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll'attività medesima (1).

§ 19. È per me evidente che un essere non è causa di ciò che riceve, e che perciò non produce ciò che esso riceve, o è prodotto in lui da un'altra causa esterna: è evidente ancora per me che un essere, il quale produce alcuna cosa, non è un essere dotato di alcuna attività; non è mica un agente. Egli mi è impossibile di dubitare dell'evidenza di questi principii, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contraddizione. Inoltre è per me evidente che un essere indeterminato non può avere esistenza, e che Dio, creando l'anima mia, l'ha dovuta creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire che ha dovuto crear la sostanza dell'anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata. Mi sembra perciò incontrastabile che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spirito ha tutto ricevuto dal Creatore, che egli non ha potuto produrre in sè stesso alcuna cosa, alcuna modificazione, e che in conseguenza non ha potuto operare.

Da queste incontrastabili verità segue legittimamente che, ammessa la continuata creazione delle creature, queste non potranno giammai operare, e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl'istanti del tempo, dicono i Cartesiani, non hanno alcun legame fra di essi; l'anima mia riceve dunque la sua esistenza dal Creatore nel secondo istante nello stesso modo in cui la riceve nel primo; ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni; non sarà dunque attiva nel secondo istante, poichè anche in questo riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni. Dove è dunque l'attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto e non posso vederla.

Quando i filosofi preoccupati da qualche pregiudizio ammettono alcune proposizioni contraddittorie, eglino son obbligati di riempir le loro pagine di una moltitudine di discorsi vôti di senso. Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi dei più grandi ingegni per conciliare l'attività dello spirito umano colla dottrina da

(1) Dicono i metafisici, i quali sostengono la conservazione divina diretta e positiva, e sono di gran peso, che se Dio non continuasse con un'azione diretta a conservarli, durerebbero indipendentemente da lui; lo che ripugna. E a chi obbietti loro: « dipendono sempre perchè se egli vuole può cangiarli ed anche annientarli » rispondono: ciò mostra l'onnipotenza divina, non la dipendenza delle creature dal Creatore. Soggiungono per esempio che la durata di una fabbrica non dipende dall'architetto, sebbene abbia la facoltà di farla abbattere. In questa difficilissima teoria non oso nulla dire. Soltanto credo ben fatto notare che il sistema dell'autore non mi sembra molto conforme a quanto dimostra con forti ragioni il grande Aquinate, e con lui i più profondi teologi e filosofi. Prima pertanto di rinunziare alle loro teorie, che hanno affrontato la critica di sommi pensatori e sempre vittoriosamente, converrebbe, giacchè qui non si tratta di cose di fatto ma di raziocinio, cercar di meglio intendere quello che hanno detto: nè io mi sento forze bastanti colle loro dottrine di confutare il filosofo calabrese. La sua opinione per altro, se io non m'inganno, coincide, almeno nell'essenziale, con quella di qualche autore non condannato dall'infallibile oracolo della Chiesa; e ciò basti per non ispaventare alcuno, che trovandola assai chiara, volesse adottarla.

loro sostenuta, che le creature son create da Dio in ciascun istante della loro durata. Chi vuol vedern questi varii pensamenti e le loro nullità, potrà leggere il secondo volume della mia opera intitolata: *Filosofia della volontà*.

§ 20. Ma esaminiamo se la proposizione: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, sia una proposizione dimostrata.

I metafisici che sostengono la continuata creazione delle creature partono da questo principio: *le creature non possono esistere per sè stesse; esse non possono dunque continuare ad esistere per sè stesse*. Io nego la conseguenza. Gli avversarii sarebbero obbligati di provarla: eglino poi dovrebbero provare che un essere esistente creato cade naturalmente nel nulla: io non trovo che eglino abbiano addotto alcuna prova valevole per sostenere la loro proposizione. Un corpo che si trova in quiete non può muoversi da sè stesso; ma posto in moto da una causa esterna esso continua naturalmente a muoversi senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edifizio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista; ma non è mica necessario una nuova costruzione perchè l'edifizio continui nell'esistenza. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto e l'artista ne è la causa; è dunque falso che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, ha bisogno dell'azione della stessa causa per continuare ad esistere; nè si dica non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature, poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edifizio è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature; tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'artista colla sua operazione è per l'esistenza dell'edifizio una causa, come è per l'esistenza delle creature una causa l'atto creatore; tutte e due queste operazioni vanno comprese sotto la stessa categoria di *causalità*. Siccome Dio è causa dell'esistenza delle creature, così l'artista è causa dell'esistenza dell'edifizio in quanto edifizio. Tutto ciò che esiste è certamente qualche cosa di reale e di positivo; non vi è essere senza una forza per la quale tende ad agire e perseverare nella esistenza; questa tendenza dell'essere creato verso il niente è un'assurdità; l'azione creatrice non è dunque necessaria affinchè un essere esistente continui nella esistenza.

§ 21. La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature, si conclude, son dunque create a ciascun istante della loro durata per una nuova azione che le produce; io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre cause seconde ed operano per la virtù della prima. Ciò è vero; le cause seconde, si conclude, non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione che sia loro propria; io nego tal conseguenza. Se le cause seconde nulla producono, esse non sono cause; si ammette perciò una contraddizione, cioè una causa non causa. Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio, e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro Creatore il potere di operare e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale, e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali; le creature in conseguenza dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni e nella continuazione della loro esistenza. La ragion sufficiente della continuazione della esistenza delle creature è l'atto creatore.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; nulla quindi accade che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede che si possa dire colle sacre carte: *Il nostro Dio fece nel cielo e nella terra tutte quelle cose che egli volle*. Ma si noti bene che la continuazione dell'esistenza delle creature è voluta non permissivamente, ma positivamente da Dio.

Inoltre la dipendenza delle creature dal Creatore richiede che Dio possa operare nelle creature e modificarle secondo la sua sapienza; che in conseguenza si possa eziandio dire colle sacre carte: *il cuore del re è nella mano del Signora: egli lo volgerà ove vorrà*. Rigettando dunque la massima: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, intesa nel senso che abbiamo spiegato della conservazione diretta e positiva, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal Creatore, nè il domma importante della provvidenza. Questo domma richiede: 1° che Dio conosca tutti gli esseri creati e tutti i loro cambiamenti, niuno eccettuato; 2° che la volontà di Dio sia non solamente la causa efficiente dell'esistenza primitiva delle creature e delle loro modificazioni; ma eziandio che nulla accada nell'universo che non sia o positivamente, o permissivamente voluto da Dio; 3° che tutte le creature e tutti i cambiamenti che accadono in esse tendano alla destinazione di ciascuna di esse ed al fine generale della creazione; 4° che Iddio possa

immediatamente operare nelle creature e modificarle secondo la sua sapienza. Ora affinchè tutto ciò si verifichi non è affatto necessario il supporre la continuata creazione delle creature.

§ 22. Un altro argomento, cha i fatalisti deducono dal domma della provvidenza, e che eglino credono formidabile e senza replica, è tirato dalla prescienza divina.

Dio prevede tutte le determinazioni dello spirito umano; ora tutto ciò che egli prevede dee accadere; tutte la determinazioni dunque dello spirito umano sono necessarie. Questo argomento contiene molti equivoci che bisogna sviluppare.

In primo luogo si pretende che ogni futuro ha una certezza in sè, la quale è stata chiamata *certezza oggettiva*. Siccome, dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro: son queste proposizioni tali, i cui due termini sono identici e che non possono esser posti in dubbio da coloro che li concepiscono chiaramente. I filosofi convengono che la verità de' futuri è determinata: egli era già vero mille anni addietro che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo; come sarà vero appresso in qualunque tempo che io ho scritto. Si prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter esser conosciuta, di modo che si può dire che la determinazione è una certezza oggettiva. Ma sebbene, io dico, il *certo* ed il *determinato* si confondono insieme, un filosofo che ama la precisione ne' suoi pensamenti e nel suo linguaggio è obbligato di distinguer l'uno dall' altro, perchè dee distinguere l' *oggettivo* dal *soggettivo*. Ogni futuro in sè stesso considerato indipendentemente da qualunque intelligenza, è un puro niente. Egli non bisogna confondere l' effetto colla causa: sebbene la causa abbia il potere di produrre l' effetto, questo finchè non è prodotto non ha alcuna realtà; non è nulla di oggettivo. Il dire dunque cha ogni futuro in sè è certo, è una proposizione falsa: la certezza non esiste che nell'essere intelligente, nè giova il replicare che le cause da cui il futuro seguirà sono reali; poichè la realtà della causa non importa la realtà dell' effetto prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio che le cause da cui deriva il futuro son tali, che un' intelligenza la quale le conosce adeguatamente, conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà; poichè questo *esser conosciuto* non è relativamente alle cause che una denominazione estrinseca, la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell'atto libero; questa prescienza, essendo un atto immanente, non produce alcun effetto su la cosa conosciuta.

I fatalisti confondono la *necessità logica* colla necessità reale o *fisica*. La prescienza di Dio, si dice, rende immancabile l'azione preveduta; e perciò quest' azione non può non accadere; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obbiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l' opposto di queste azioni.*

Questa proposizione è vera; ma che cosa ella mai significa? Significa che ponendo la prescienza infallibile dell' azione A, per esempio, io trovo una contraddizione togliendo col mio pensiere l'azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come fallibile e come infallibile insieme. Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? E la mia impossibilità logica di concepire l' opposto dell' azione A insieme coll' infallibilità della prescienza dell' azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell' agente libero (1)?

§ 23. Ma i fatalisti non si arrestano qui: è impossibile, eglino soggiungono, di prevedere un avvenimento che non è necessario; ogni avvenimento dunque previsto con certezza dee, per la ragione che è previsto con certezza,

(1) Noi diciamo *previdenza*, *prescienza* le nostre congetture sull' avvenire; e così per esprimere che Dio sa ciò che per rapporto a noi è futuro, diciamo che lo vede primo che lo preveda, che ne ha la prescienza. Ma per l' Essere eterno non vi è futuro. S. Agostino (De diversis quæst. ad Simplicium, lib. XI, quæst. 2, n. 2) dice che la prescienza essendo la cognizione del futuro, per Iddio non esiste futuro, chè la sua non è, propriamenta parlando, una prescienza ma una scienza. Che se in Dio esistesse una vera prescienza delle cose future, conoscerebbe le medesime cose due volte in due maniere diverse, e che tempororiamente gli sopraggiungerebbero nuovi pensieri; lo che è assurdissimo. S. Gregorio (Moral., lib. XX, cap 32.) rassomiglia ciò che dice S. Paolo della prescienza e della predestinazione a ciò che in varii passi dice la Scrittura di molte altre affezioni ovvero operazioni umane attribuite a Dio, per livellarsi alla debolezza del nostro spirito, come sono la *collera*, il *pentimento*. La prescienza di Dio non è il principio dell' azione dell' uomo: essa ne è la conseguenza (Origine dell' orazione, n. 6; e S. Leone, sermone LXVII, sulla passione). Non è perchè l' azione è prevista che l' uomo la farà, è perchè la farà che Dio l' ha prevista (S. Gio. Grisostomo, de prophet. obscur., hom. I; S. Girolamo, commen. in Ezech., lib. II, cap. 3).

esser necessario. Se è certo che non può conoscersi infallibilmente come esistente che ciò che ne deriva e non dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute che lo precedono, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze; un avvenimento libero non può dunque esser certamente previsto.

Questo argomento contiene uno de' due sofismi detti da' logici, uno *ignoranza di elenco*, che consiste nell'ignorare lo stato della quistione, l'altro *petizione di principio*, il quale consiste nel supporre ciò che è in quistione.

L'argomento può porsi nella forma sillogistica a questo modo: *niente può esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che ne deriva necessariamente. Ma l'avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è.*

*L'avvenimento libero non può dunque esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è.*

L'argomento così posto è esatto: ma la conclusione è tutt'altra di quella che gli avversarii debbon provare; e perciò l'argomento così posto, per provare l'impossibilità della prescienza degli atti liberi, *è un' ignoranza di elenco*. Non si tratta di provare che un avvenimento libero non può esser previsto come un effetto necessario di ciò che è; ma che un avvenimento libero non può esser previsto. Poughiamo l'argomento in un'altra forma: *alcun avvenimento non può esser previsto, se esso non è un effetto necessario di cause reali; ma un atto libero non è un effetto necessario di cause reali; un atto libero non può dunque esser previsto*. Questo argomento, per provare l'impossibilità della prescienza degli atti liberi, è quel sofisma detto nella logica *petizione di principio;* poichè la maggiore di esso è appunto ciò che è in quistione e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

§ 24. Gli avversari domandano: *in qual modo può Dio prevedere gli atti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i metafisici e fra i teologi. Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente che l'ignoranza del modo, in cui una cosa ha esistenza, non può somministrare un motivo legittimo di negare l'esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprensibile; qual meraviglia che noi non conosciamo il modo in cui egli vede eternamente i futuri liberi?

I metafisici ed i teologi, che ammettono il domma del libero arbitrio ed insieme la prescienza degli atti liberi, sono di diversa opinione nello spiegare il modo in cui Dio prevede questi atti. I teologi, che difendono letteralmente la dottrina della continuata creazione delle creature e che si chiamano *predeterminanti*, insegnano che Dio vede i futuri di qualunque specie ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti; anzi costoro dal domma della prescienza e dall'impossibilità di un altro modo di previsione, deducono un argomento, che eglino credono invincibile, per provare che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell'esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni quali che siena, de' loro stati e de' loro rapporti. L'illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente: « Essendo impossibile che Dio nulla « estrinsecamente riceva, non può aver bisogno « che di sè stesso per conoscere tutto ciò che « conosce. Donde ne segue di necessità che egli « vegga tutto o nella sua essenza, o ne' suoi « eterni decreti; in somma che egli non possa « conoscere se non ciò che egli è, o ciò che in « qualunque maniera egli fa. Che se si supponesse « nel mondo qualche sostanza o qualche qualità « o qualche azione, di cui Dio non fosse l'autore, « essa in nessun modo mai sarebbe eggetto della « sua cognizione; e non solo egli non potrebbe « prevederla, ma non potrebbe nè anche vederla, « quando già realmente esistesse. Poichè la relazione della cagione all'effetto essendo il fon« damento essenziale di tutta la comunicazione « che si può concepire tra Dio e la creatura, « tutto ciò che al supporrà non fatto da Dio, « rimarrà eternamente senza veruna corrispon« denza con lui, nè in verun modo mai sarà da « lui conosciuto. In fatti per quanta conoscenza « che un essere abbia, un oggetto anche esi« stente non è da quello conosciuto che in uno « de' modi seguenti: o perchè quest'oggetto fa « qualche impressione su di lui, o perchè questo « oggetto l'ha fatto egli, o perchè chi l'ha fatto « gliel fa conoscere; poichè bisogna stabilire « una corrispondenza fra la cosa conosciuta e « la cosa conoscente, senza di che saranno elle« no l'una per l'altra come se affatto non fos« sero. Ora è certo che Dio non ha altri sopra « di lui che gli possa far conoscere qualche cosa. « Egli non è men sicuro che le cose non pos« sono fare alcuna impressione sopra di lui, nè « prodorre in lui alcun effetto. Resta dunque « che egli le conosca per esserne l'autore; sie« chè non vedrà mai nella creatura ciò che non « vi avrà posto egli: e se egli non ha cosa in « sè medesimo, onde possa cagionare in noi le « volontà libere, egli non le vedrà mai quando « esse saranno, non che le prevegga avanti che « sieno (1) ».

(1) Trattati del libero arbitrio, cap. III.

§ 25. Io credo di aver provato che il riguardar Dio come la causa efficiente da' nostri voleri particolari, è un distrugger l'attività dell'anima e perciò la libertà. La dattrina dunque de' predeterminati, la quale pone che Dio vede le nostre azioni libere ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti, lungi di conciliore la divina prescienza colla libertà dell'uomo, distrugge direttamente questa libertà; questa dottrina non può dunque ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio; non si conciliano due dommi insieme allora che se ne distrugge uno: più la dottrina de' predeterminanti se salva la prescienza divina distrugge la divina santità, poichè ammessa questa dottrina si può facilmente dedurre che Dio è l'autore dei peccati delle sue creature. Io so bene che i predeterminanti fanno molti sforzi per allontanare questa illazione, e per ispiegare come nella loro fisica premozione Iddio non sia l'autore del peccato; ma so eziandio che questi sforzi son vani; e che eglino non pronunciano se non che vocaboli vôti di senso (1). Se i peccati son voleri, e se Dio è l'autore immediato di tutti i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati? Ma è egli finalmente tanto convincente e che non ammette alcuna replica l'argomento addotto da' predeterminanti appoggiato su la natura della divina scienza? Iddio, eglino dicono, non può conoscere se non ciò che egli è, o ciò che egli fa. La numerazione delle parti di questa proposizione disgiuntiva non è esatto. Iddio può ancora conoscere gli effetti di ciò che egli fa; supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione e l'essere esse cause efficienti di alcuni effetti, Iddio può benissimo nel suo decreto di creare queste cause e di ordinarle in un dato modo conoscere tutti gli effetti di queste cause; a sicenme alcune di queste cause son libere, Dio può conoscere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessorio, per ammettere la prescienza di tutti gli avvenimenti dell'universo creato, lo spogliar le creature di qualunque efficacia, e ricorrere alla fisica premozione.

§ 26. Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarii possono prevedersi nelle loro cause; ma non si veda affatto che nello stesso modo possono conoscersi gli effetti liberi; poichè potendo questi effetti avvenire e non avvenire, essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri. Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio che sebbene i motivi non siano aè la causa efficiente de' nostri voleri, nè determinino invincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa sulle determinazioni della volontà; a che la vita umana è plena di poteri che non si riducono oll'atto. Iddio, il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano, e la forza di tutti i motivi che influiscono nelle determinazioni delle umane volontà, può benissimo in questo influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Leibnizio insegna per lo appunto cha Iddio prevede gli avvenimenti liberi nella connessione de' motivi colle azioni, e l'abate Genovesi ha adottato la stessa dattrina. Egli vi ha sempre, dice Leibnizio, una ragion prevalente che purta la volontà; e Dio conoscendo questa ragioni prevalenti conosce le determinazioni della volontà. Plouquet, nell'esame del fatalismo, adotta la spiegazione leibniziana: e l'abate Genovesi fa lo stesso nella suo metafisica latina, par. II. Scol. della proposizione VII; ma questo valente metafisico soggiunge: « Hæc autem ita dico, ut « qui conjicit, neque enim me latet, quam huic « rei intelligendæ impares sint hominum ani« mi ». Ma questa dottrina leibniziana è soggetta ad una grave obbiezione. Abbiamo vedoto, contro i Leibniziani, che lo spirito umano può fra due beni eguali sceglierne uno piuttosto che l'altro: ora in tali casi non può certamente la determinazione della volontà conoscersi nell'influenza del motivo prevalente. Parmi che s possa fare svanire questa difficoltà nel modo

(1) Qui il nostro A. mi sembra troppo franco nel parlare dell'opinione de' filosofi e teologi predeterminanti. Così se Dio crea gli atti della volontà umana e gli crea atti liberi, sono realmente tali, appunto perchè così creati. Non è facile, lo ne convengo, ben concepire questa cosa, ma il non concepirlo non vuol dire che non sia. E prima che rovesciare i grandi argomenti coi quali appoggiano la teoria rifiutato dall'A. S. Tommaso, Bossuet, e tanti altri insigni scrittori, temo che la chiarezza onde si vuol qui conciliare la libertà e la prescienza non diventi la più fitta oscurità all'assalto di una confutazione fatto da chi avesse l'ingegno e la facilità di esporre dottrine difficili come la possiede il Galluppi. Io non mi sento forze bastanti di entrare nel cimento, e temerei sempre, rafforzando i discorsi di quei grandi che son di opinione diversa dall'A., di non presentare un discorso oscuro che invece di abbattere la teoria controverso le desse un apparente trionfo in faccia a coloro che privi di un ingegno potente non giungessero a penetrare la sapienza dell'Aquinate e del Vescovo di Meaux. Ciò sia detto per quei giovani che senza i meriti del Galluppi pretendessero di prenderne in questo caso il linguaggio, e dichiararsi contro a una dottrina quasi universalmente adottata dai più insigni teologi e filosofi antichi e moderni.

seguente. Nulla può avvenire nell' universo che Dio non abbia voluto o positivamente o permissivamente; è ciò, come abbiamo detto, una conseguenza della dipendenza essenziale della creatura dal Creatore, la quale esige, che niente possa avere esistenza contro la divina volontà. Ora nella volontà di creare questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento non compreso in questo universo, che Dio ha stabilito di creare; sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quello che ella fa, nondimeno questo potere non si riduce all'atto, perchè manca la condizione necessaria che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari; ma nel decreto di creare questo universo e non un altro.

Comunque la cosa sia, soggiungo con s. Agostino: « Ne hoc a me, fratres, expectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo; non sic cognoscit ut angeli, et quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et scire non possum (1) »....

## CAPO IV.

### Della distinzione degli attributi di Dio.

§ 27. Iddio è un atto sempicissimo, *totus actus et purus actus*. Ma la nostra mente finita non può con un solo sguardo avere quella conoscenza, che le è permesso di avere della incomprensibile essenza divina. Da ciò ha origine la distinzione degli attributi divini. Tutto ciò che con verità possiamo affermare di Dio è per noi un attributo *affermativo*. Tutto ciò che con verità possiamo di Dio negare è per noi un attributo *negativo*. Così *l'eternità* e *l' onniscienza* sono attributi affermativi; polchè noi possiamo con verità pronunciare di Dio le due seguenti proposizioni: *Dio è eterno*, *Dio è onniscio*. L'eternità inoltre è distinta dall' onniscienza, poichè il concetto nostro dell' eternità è distinto dal nostro concetto della onniscienza, sebbene l' uno sia inseparabile dall' altro perchè il solo essere eterno è onniscio.

L' *immutabilità* e l' *indestruttibilità* sono attributi negativi, poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio queste due proposizioni negative: *Iddio non è mutabile*, *Iddio non è distruttibile*. I due concetti poi dell' *immutabilità* e dell' *indestruttibilità* sono due concetti distinti, sebbene l' uno sia inseparabile dall'altro; polchè un essere immutabile dee essere indestruttibile.

Ma fa d' uopo guardarsi dal credere che gli attributi negativi importino alcuna privazione in Dio, o nozioni negative nel nostro spirito. I vocaboli negativi non importano sempre nozioni negative. Quando si dice: *Iddio non è composto*, cioè vale quanto dire: *Iddio è semplice*: ed è falso che noi non abbiamo del semplice che una nozione negativa; similmente la nozione dell'*immutabilità*, la quale è contenuta nella nozione positiva dell'*assoluto*, è positiva. Si fa eziandio un'altra distinzione degli attributi divini; dividonsi in attributi *quiescenti*, ed in attributi *operativi*. I primi son quelli che nel loro concetto non involvono alcuna operazione, come l' *eternità*, l' *immutabilità*, la *semplicità*, ecc. I secondi sono quelli che involvono delle operazioni, come l' *onniscienza*.

Gli attributi divini si possono eziandio dividere in *assoluti* e *relativi*. I primi son quelli che si predicano di Dio senza alcun riguardo all' esistenza del mondo, come l'*infinità*, l' *eternità*, ecc. I secondi suppongono l' esistenza del mondo, come l' *onnipresenza*, la *provvidenza*.

Quell' attributo primitivo, da cui tutti gli altri attributi si deducono, si riguarda da' teologi come l' *essenza divina*. Questo attributo, secondo la maggior parte de' teologi, è l'*aseità*, cioè l' esistenza assoluta o necessaria. Partendo dalla contingenza del me o dell'universo, e supponendo la legge della causalità, si giunge alla nozione dell' assoluto, e perciò all'*aseità*; e quindi si deducono, come noi abbiamo fatto, tutti gli attributi divini.

§ 28. La creatura è soggetta al cambiamento: in essa vi è dunque generazione di modificazioni; e perciò causalità e tempo. Ma Iddio è immutabile, in esso non vi è perciò successione, non vi è nè prima nè dopo, non vi è tempo. Siccome l' esistenza delle sostanze mutabili è il tempo, così l' esistenza dell' essere infinito ed immutabile è l' *eternità*. Ora nell' essere immutabile la successione è impossibile; non vi è dunque nè può esservi alcuna successsione nell' eternità.

Intanto alcuni filosofi hanno pensato il contrario. Eglino hanno immaginato una durata distinta dalle cose esistenti, e comune a tutte. Iddio, eglino dicono, è esistente in ciascuno istante di questa durata infinita, nè vi è istante alcuno in cui Dio non esista. Questa durata infinita è l' eternità di Dio; in una parte di questa durata infinita sono esistenti le creature, le quali perciò non sono eterne.

Se una durata distinta dall' esistenza delle cose è una cosa immaginaria, come abbiamo

(1) In psal. 40

provato nella Ideologia, segue, che la nozione dell'eternità successiva è una nozione immaginaria. L'abate Genovesi, il quale conviene che la durata non è un ente distinto dalla cosa che dura, ammette una certa successione nell'eternità: egli scrive: « Dio non ha principio, nè » può avere fine; e questa sua proprietà dicesi » aseità per l'aspetto dell'indipendenza ed eter- » nità, per riguardo alla sempre-esistenza. Vi » ha di coloro, i quali si rappresentano l'eter- » nità, o sia la *sempre-esistenza*, siccome un » punto indivisibile non avente nè preterito nè » futuro, e perciò sempre ed immutabilmente » presente; ed altri ce la figurano come una » linea infinita da ambe le parti, sempre tras- » corrente e sempre stabile.

» Riflettiamo qui nondimeno, che quando si » ragiona di Dio ogni immaginazione è pericolosa, e tutti i paragoni sono imperfettissimi. » Non vi può essere analogia perfetta, dice av- » vedutamente s. Tommaso, tra gli esseri creati » e l'essere eterno infinito. Boezio avea detto, » l'*eternità essere il possedere tutta insieme* » *una vita perfetta e senza termini*, nè dinanzi » nè poi. Egli esclude dunque dall'Essere eterno » ogni aumento o decremento, ogni mutazione » di stati, ogni modificazione. La vita e la per- » fezione della divinità è tale ora, quale fu ab » eterno, e sarà tale per tutta l'eternità. Se la » sua entità è assolutamente infinita, e se è ne- » cessità di natura che sia tale, che le si po- » trebbe aggiungere o togliere? Non vi è dun- » que successione fisica, nè vi può essere, e » non è neppur concepibile nell'Essere eterno. » Ma nondimeno continuando esso benchè im- » mutabilmente ad esistere, e durando ab eterno » in eterno, ci somministra un concetto di suc- » cessione nella quale, senza niente alterare » nella sua natura, possiam concepire, rispetto » a noi ed al mondo, una parte preterita, una » presente, una futura, e questa può dirsi suc- » cessione di *concetti umani* o *metafisica*, una » sempresistenza, una continuata esistenza, che » noi immaginiamo come una linea infinitamente » lunga in cui non sia nè principio nè fine, ed » alla quale vengonsi a misurare tutte le finite » del tempo. Sarebbe per noi impossibile il » concepire altrimenti la sempresistenza di Dio. » Quel punto medesimo sempre calstente se » esiste sempre non si può concepire senza che » si concepisca durare nell'esistere, e questa è » una successione metafisica. I geometri conce- » piscono generarsi le linee pel trascorrere de' » punti che ci immaginiamo nella natura divi- » na (1) ».

(1) Scienze metaf. Teologia. Cap. I, § I.

Ma con buona pace di questo valente uomo *questa successione metafisica*, o di *concetti umani*, è una espressione che dinota una legge della nostra immaginazione, e che applicata a Dio non ha alcun senso. Non si tratta qui di esaminare se noi possiamo immaginare l'eternità senza successione; ma se vi sia alcuna successione nell'eternità. Noi abbiamo il sentimento del nostro essere presente, e con questo sentimento è abitualmente associato il fantasma del nostro me in istati antecedenti. Questo legame, che la legge psicologica dell'associazione delle idee ha posto fra il sentimento del nostro me attuale col fantasma del me in istati antecedenti, si è reso dall'abitudine indissolubile e necessario; perciò ci è impossibile d'immaginare la sussistenza di un essere, senza immaginare in essa una parte preterita, un passato, un presente ed un futuro; ma possiamo noi fare un salto dal nostro modo d'immaginare alle cose in sè stesse?

Domando a Genovesi: in Dio vi è *successione?* egli risponde: In Dio non vi è successione fisica, ma vi è successione metafisica. Ma che cosa intendete voi, in replico, per *successione metafisica?* sembra che voi non intendiate una successione reale, oggettiva; non vi è dunque, lo concludo, alcuna successione reale oggettiva in Dio; ma se non vi è una successione oggettiva in Dio, la espressione di *successione metafisica* applicata a Dio è vôta di senso.

Vi è dippiù: voi convenite che la durata distinta dalle cose che esistono è una chimera; non vi è dunque alcuna successione quando non vi sono cose successive; ora in Dio non vi sono cose successive, e voi ne convenite; non vi è dunque alcuna successione in Dio. Ma il dire che non vi è alcuna successione in Dio, e l'ammetterne una a cui si dà il nome di successione metafisica, è una contraddizione ne' termini.

Se poi per successione metafisica s'intende la legge soggettiva di cui abbiamo parlato, si sorte fuori della quistione.

Vedete il bel luogo di Fénélon rapportato in parte nel § 65 dell'Ideologia.

§ 29. *Iddio è immenso.* Ma che cosa è mai l'*immensità* divina? Dio, dicono molti metafisici, è per tre maniere onnipresente o immenso; *per scienza* conoscendo tutto quanto è nel mondo; *per potenza* operando in tutto; *per essenza* essendo in ogni punto dello spazio mondano sostanzialmente. Ma questa terza maniera di esser immenso suppone la realtà e l'infinità dello spazio puro; ora noi abbiamo provato che la estensione quale che siasi è un fenomeno, non una realtà; noi abbiamo rigettato qualunque infinito composto; non possiamo in conse-

guenza ammettere questa terza maniera di immensità. *Un essere è presente* ad un altro, quando il primo agisce e può agire immediatamente nel secondo. Iddio conosce tutto e niente è a lui nascosto: ogni creatura è esistente per lui ed è sotto la sua potenza immediata; egli è perciò *onnipresente*, egli è immenso.

Il riguardare lo spazio infinito per l'immensità di Dio, è un fare Dio esteso; è lo stesso che fare composto il semplice. « La parola immensità, » dice saviamente Genovesi, « abbarbaglia le nostre fantasie, e ci fa credere che Dio abbia perciò un'estensione dimensiva, cioè a tre dimensioni ancorchè semplicissima. Di qui è che Francesco Patrizio fra i nostri Italiani, ed Arrigo Moro tra gl'inglesi si diedero a credere che l'immensità di Dio non sia altro, salvo che l'immenso spazio vacuo, eterno, infinito, semplicissimo, indivisibile, omogeneo; ma essenzialmente intelligentissimo ed onnipotente. Non va più in là il cervello umano. Egli pensa per fantasie, e viene meno come quelle si dileguano. Arnaldo rinfaccia il medesimo sentimento al P. Malebranche. Il P. Lessio gesuita nel suo libro de' *Divini attributi* sembra essere della medesima opinione. Quello è fuor di dubbio, che Giuseppe Rapheson, filosofo inglese, il sostenne apertamente, e non molto oscuramente Samuelo Clarck; nè n'era alieno il cavaliere Newton (1) ».

Ma il filosofo non può egli guardarsi dagli errori della fantasia? Ho osservato nell'ideologia che lo spazio vacuo è un fenomeno costante; e che noi l'immaginiamo come il luogo de' corpi. Un corpo perciò si dice *essere in un luogo*, in quanto che si riguarda occupare una parte dello spazio vacuo; ma l'essere semplice, non essendo esteso, non può occupare alcuna parte dello spazio immobile; il semplice non è perciò in un luogo.

Quando i sostenitori della realtà dello spazio immenso ci dicono che questo spazio è semplice, eglino fanno un abuso enorme del linguaggio. Il semplice è uno; il semplice non ha parti: lo spazio è moltiplice; esso ha parti. È inutile di sforzarsi d'illuminare gli avversarii su questo punto; eglino sono talmente dominati dall'immaginazione, che sono incapaci di pensare alcuna cosa che non sia estesa, ed hanno una propensione invincibile a trasportare nelle cose le leggi soggettive della immaginazione.

§ 30. Nel § 67 della Logica mista ho provato che non si dee abbassare l'intelligenza divina al livello dell'umana. Che Dio non ha sensazioni, non immagina, non analizza, non sintetizza, non desidera, non delibera; che egli vede sè stesso e che egli opera.

Il dotto Petavio dimostra cinque proprietà della scienza divina: 1.° che la scienza divina non è una qualità o un accidente inerente alla sostanza di Dio, ma che è la stessa sostanza di Dio. Iddio, dicono i teologi, è *pure atto e tutto atto, purus actus et totus actus*; 2.° che Dio non riceve la sua scienza dalle cose esterne a lui, ma che egli conosce tutte in sè stesso; 3.° che la scienza di Dio è unica e non moltiplice come la nostra; poichè Dio con un atto semplicissimo conosce tutto ciò che può conoscersi; 4.° che la scienza di Dio è immutabile; 5.° che la scienza di Dio è la causa di tutte le cose, poichè noi conosciamo le cose esterne a noi, perchè esse sono; laddove relativamente a Dio le cose sono perchè egli le conosce e vuole che sieno.

§ 31. Riguardo agli altri attributi di Dio, questi si concepiscono concependo la divina volontà come causa di alcuni dati effetti nelle creature intelligenti. Così *Dio è buono* poichè egli è l'autore libero di tutti i beni che osserviamo negli uomini e negli animali, in quanto questi si riguardano come esseri sensitivi. *Iddio è misericordioso*; poichè egli solleva le miserie degli uomini. *Il rattristarsi dell'altrui miseria non compete a Dio; ma l'allontanare la miseria altrui gli conviene. — Tristari de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit* (S. Tommaso, 1, pag. 9, art. 3, in corpore). *Iddio è giusto*, poichè premia la virtù e punisce il vizio: *Dio è santo*, poichè non fa il peccato, ma lo punisce.

Quindi gli attributi di Dio si possono dividere in due classi; alcuni sono *assoluti*, e son quelli nel cui concetto non entra alcuna relazione alle creature, come sono *l'eternità, l'immutabilità, la semplicità, l'infinità, l'intelligenza*; altri sono *relativi*, e son quelli nel cui concetto entra la relazione alle creature, tali sono *la creazione, la provvidenza, la bontà, la misericordia, la giustizia, la santità*.

Ma tanto gli assoluti che i relativi si conoscono da noi, per mezzo della considerazione delle creature: il prodotto, cioè il generato, il contingente, ci mena all'*assoluto* o sia all'*improdotto*, a ciò che è per sè stesso; il mutabile ci mena all'immutabile, il tempo ci mena all'eternità, il finito all'infinito, ecc. *Invisibilia enim ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Il fondamento di tutte queste deduzioni è la legge di *causalità*. Se attaccate la realtà di questa legge, attaccate tutta la teologia naturale;

(1) Scienze metaf. Teol. cap. I. § XIV.

ma con ciò distruggerete eziandio qualunque filosofia.

## CAPO V.

### Della rivelazione.

§ 32. La vera conoscenza della natura visibile ci mena legittimamente alla conoscenzo di Dio invisibile; ma vi è solamente per l'uomo questo mezzo di conoscere la naturo divina? Non potrebbe egli Dio farsi conoscere immediatamente all'uomo? Se un uomo può manifestare immediatamente ad un altro delle verità, perchè non potrebbe farlo uno spirito onnipotente? S'intende ordinariamente per *religione rivelata* l'insieme delle conoscenze religiose comunicate agli uomini per mezzo di un'azione immediata ed estraordinaria di Dio, per istruirli delle verità che loro importa di conoscere. Iddio ha creato l'anima umana, e l'ha dotata di alcune facoltà, coll'uso delle quali ella può conoscere molte verità, e fra queste l'esistenza e gli attributi di Dio ottimo massimo. La conoscenza di queste verità viene do Dio *mediatamente*, in quanto egli è la causa prima dell'esistenza dell'anima umana, perciò della natura e delle facoltà di quest'anima; ma non viene da Dio *immediatamente*; poichè l'anima viene nella conoscenza di queste verità coll'uso naturale delle sue facoltà. In generale dunque ogni verità viene da Dio, quella eziandio de' principii di cui noi acquistiamo la conoscenza per mezzo dell'uso ordinario delle facoltà intellettuali, che il Creatore ci ha date a quest'effetto. Ma allora che si parla di *religione rivelata*, per distinguerla da ciò che si dice comunemente *religione naturale*, s'intende allora una religione che è comunicata all'uomo per mezzo di una rivelazione estraordinaria. Una tal rivelazione dee farsi, o per mezzo di una ispirazione immediata infallibile ad una persona, o pure a molte persone, per mezzo della quale si riceva la conoscenza delle verità che si rivelano; o pure dee farsi per mezzo di una manifestazione estraordinaria, che Dio fa di sè stesso e della sua volontà ad una o a molte persone scelte, per comunicarla alle altre in suo nome.

§ 33. Che la *rivelazione*, nel senso da noi determinato, sia possibile all'onnipotenza di Dio, è una verità di cui non può ragionevolmente dubitarsi. Che Dio possa, quando egli lo giudica a proposito, manifestarsi agli uomini di una maniera estraordinaria, differente dall'uso naturale delle loro facoltà, con cui eglino fanno delle scoverte nel mondo fisico e politico; è una verità tanto evidente, che chiunque crede in Dio e nella sua provvidenza, non può legittimamente negarla. Se Dio è onnipotente, il suo potere dee estendersi a tutto ciò che non è nel caso di una contraddizione reale. Le nostre conoscenze sono modificazioni dell'anima nostra; e Dio può produrre non solamente tutte le sostanze, ma eziandio tutte le modificazioni possibili. Boolingbroke osserva giustamente che una azione immediata di Dio su lo spirito umano tale quale l'esprime il vocabolo d'inspirazione, non è più difficile a concepire che l'ozione ordinaria del corpo su lo spirito, e dello spirito sul corpo.

Se Dio può, quando egli lo giudica a proposito, comunicare la sua volontà agli uomini per mezzo di una rivelazione estraordinaria, egli può eziandio farlo di una tal maniera che coloro, a' quali egli si manifesta, sieno certi e non dubitino di questa manifestazione. Questa seconda verità segue naturalmente dalla prima. Perchè supporre che Dio può comunicare la sua volontà agli uomini per la via di una rivelazione estraordinaria, senza potere nello stesso tempo assicurarli della verità di questa inspirazione, sarebbe supporre una contraddizione; poichè l'essere certo di questa rivelazione è un conoscere la conoscenza rivelata; e perciò una conoscenza *riflessa*; come l'esser certo dell'esistenzo di un giudizio che si fa in noi, è un percepire questo giudizio. Ora Dio, potendo produrre in noi tutte le conoscenze compatibili colla nostra natura, può eziandio produrre questa conoscenza riflessa delle conoscenze rivelate. Il pensare altrimenti sarebbe un limitare senza ragione, anzi contro ogni ragione, la potenza e la sapienza divina. Se gli uomini possono comunicarci i loro pensieri per mezzo del linguaggio e della scrittura, di una tal maniera che noi sappiamo certamente chi ci parla e chi ci scrive, sarebbe assurdo il pensare che Dio può comunicare immediatamente all'uomo delle conoscenze, senza potergli far conoscere che egli si manifesta a lui.

Conchiudiamo. *La rivelazione è possibile.*

§ 34. Dalla quistione di diritto passiamo alla quistione di fatto. *La rivelazione ha ella in alcun tempo avuto esistenza?* Noi abbiamo filosoficamente dimostrato le verità tante teoretiche che pratiche, il cui insieme costituisce ciò che appellasi *religion naturale*. Ma da ciò non può legittimamente dedursi che queste verità sieno state conosciute e ritrovate dal solo uso naturale della nostra ragione, senza il soccorso di alcuna rivelazione estraordinaria di Dio. Dal vedere che alcune verità, essendo una volta note e presenti allo spirito, si ritrovano appoggiate su de' principii della ragione e dell'espe-

rienza, non si può inferire legittimamente che la ragione sola abbandonata a sè stessa e ridotta al suo uso poramente naturale l'abbia ritrovate. Le verità che si contengono ne' libri di Euclide sono certamente conformi alla ragione, e la ragione può dedurle da' suoi principii per mezzo di un raziocinio legittimo; ma si potrà da ciò forse inferire che ognuno può da sè stesso senza alcuna istruzione ritrovarle e ridurle in sistema? Il ricevere e convincersi di una verità che altri ci dimostra, non è la stessa cosa che il trovarla. Un giovinetto può essere istruito dal suo maestro delle verità della geometria, e rimanerne convinto; ma da questa capacità di intendere la geometria che gli si insegna, non può dedursi che egli può da sè stesso ritrovare la scienza geometrica. Dippiù, provare o dimostrare una verità geometrica nota, non è la stessa cosa che ritrovarla essendo ignota. Sebbene dunque la religione naturale sia conforme alla ragione e dimostrabile dalla stessa, non segue mica che originariamente sia stata conosciuta dal genere umano in forza del solo uso naturale della ragione.

§ 35. Ma qual mezzo abbiamo per conoscere se la religione naturale sia stata manifestata al genere umano dal solo uso naturale della ragione, o pure da una rivelazione straordinaria? Egli è vero che vi è una gran differenza fra il ricevere una verità dimostrata, ed il ritrovare questa verità essendo ignota; o pure fra il provare una verità essendo nota e presente allo spirito, e lo scovrirla essendo ignota. Ma finalmente bisogna convenire che gli uomini col solo uso naturale della loro ragione hanno ritrovato molte verità, ed hanno creato col loro ingegno inventivo le scienze e le arti. L'esempio della geometria reca innanzi prova ciò. Sebbene un uomo, che ha appreso, o leggendo o istruito da un maestro, la geometria, non può dirsi che sarebbe stato capace di ritrovar questa scienza; è nondimeno incontrastabile che questa scienza fu ritrovata dagli uomini col solo uso naturale della loro ragione. Sebbene dunque sia più difficile il ritrovar la verità che apprenderla dagli altri o provarla essendo nota, nondimeno possiamo dire che tutte le verità, le quali sono dimostrabili per mezzo dell'uso naturale della ragione sono per mezzo dello stesso uso naturale della ragione capaci di essere originariamente scoverte e manifestate; non potendosi negare che l'uomo possegga la potenza di ritrovare la verità ignota, che può esser provata.

Ma sebbene sia vero ciò, vale a dire che l'uomo è capace di ritrovar delle verità ignote che son dimostrabili per mezzo della ragione; nondimeno vi sono certe circostanze, vi è un certo stato dell'uomo, nel quale possiamo assicurare che egli non è capace di trovare alcune verità, sebbene sia capace di essere istruito. Riflettiamo su i principii della nostra educazione letteraria: i fanciulli nella prima età son capaci di apprendere a leggere e scrivere; ma sarebbero eglino forse capaci di ritrovar la scrittura alfabetica? Non credo che alcun uomo, il quale non sia stolto, creda i fanciulli capaci di una siffatta invenzione, che per molti secoli fu ignorata dagli uomini.

Io dico dunque: 1.° che i primi uomini creati da Dio dovevano conoscere il loro Creatore ed adorarlo; 2.° che eglino non potevano conoscerlo ed adorarlo se non in forza di una rivelazione straordinaria; 3.° che in conseguenza Iddio si manifestò immediatamente a' primi padri del genere umano.

§ 36. L'uomo attuale nasce per l'accoppiamento dei due sessi. Egli nasce in uno stato di debolezza riguardo al corpo, e d'ignoranza riguardo all'anima. Abbandonato a sè stesso, senza il soccorso altrui egli morrebbe: la natura spinge i proprii genitori a provvedere nel tempo dell'infanzia alla conservazione de' proprii figli.

L'uomo bambino ha bisogno eziandio d'istruzione, ed egli la riceve da' proprii genitori principalmente, e da' suoi educatori, e da tutti gli altri uomini che lo circondano. Questa istruzione è relativa a due oggetti, al modo cioè di provvedere a' bisogni fisici, ed alle conoscenze teoretiche e pratiche che convengono all'uomo come un agente razionale e morale. L'uomo è un agente morale, capace di virtù e di vizio, ma egli non può riguardarsi come virtuoso, nè come vizioso, tosto che egli nasce alla luce; egli ha bisogno per potere essere riguardato in atto come agente morale, di esser giunto ad una certa età, e di avere sviluppato in qualche grado le sue facoltà intellettuali.

L'uomo è eziandio un *essere religioso*, vale a dire non solamente capace di conoscere Dio e di adorarlo; ma eziandio ha una disposizione naturale alla conoscenza della Divinità e del culto che le è dovuto. L'uomo è costantemente portato a cercar la causa degli effetti passeggieri che lo colpiscono. Questa tendenza lo dispone alla religione, la quale gli mostra questa causa quale che siasi; ed egli sente, dopo di essersi formata l'idea di questa causa, il bisogno e la legge di dirigerle un culto e di invocarla. « La religione (dice il sig. Degerando) è naturale all'uomo: ella gli è naturale, poichè gli è necessaria: ella gli è naturale, poichè è intimamente legata al sistema de' suoi bisogni, ed alle leggi delle sue facoltà tali quali egli le ha ricevute dalla natura (1) ».

(1) *Del perfezionamento morale*, tom. I, cap. X.

lo reco qui, per provare che l'*uomo è un essere religioso*, il ragionamento di un dotto apologista del cristianesimo: « Gli animali inferiori « all'uomo sembrano fatti per dividere con lui, « almeno a molti riguardi, le funzioni della vita « sensitiva, ed i piaceri che vi sono attaccati. « Ma alcuno di essi non offre de' segni, da cui « si possa conchiudere che eglino sieno capaci « di formarsi la menoma nozione di una divinità « e de' doveri della religione. Se si son trovati « de' popoli, o piuttosto delle greggie di uomini « abbandonati, presso dei quali appena si potevano riconoscere alcuni segni di religione, « eglino almeno ne avevano il germe, lo voglio « dire la ragione, che se fosse stata coltivata, gli « avrebbe infallibilmente innalzati alla conoscenza di Dio e del culto che gli è dovuto, come « l'esperienza l' ha provato in più di una occasione. Ma chi oserà giammai tentare d'istruire gli animali nella conoscenza di Dio, de' doveri della morale, e de' principii della religione? Questa gloriosa prerogativa dell'uomo « denota la superiorità della sua natura su di « tutte quelle di questo basso mondo, ed annuncia nel tempo medesimo che egli è chiamato « ad un fine più eccellente, ad una felicità più « grande. Perchè queste facoltà cotanto sublimi « non gli sono state date invano, potendo egli « innalzare i suoi pensieri al di sopra degli oggetti sensibili sino all'Autore di tutte le cose, « potendo contemplare le divine perfezioni di « Dio, amare la divina infinita bontà, adorare « la divina potenza illimitata, ubbidire alla divina volontà sempre retta e santa; non si saprebbe dubitare che egli non sia destinato a « questo fine glorioso, o che questo sia il più « degno impiego che egli può fare della sua intelligenza. Egli vi sarebbe ancora dell'inconseguenza a pretendere che un essere destinato od un tal fine e dotato di tutte le facoltà richieste per adempierlo non fosse mica « obbligato di tendervi.

« L'uomo invero è legato alla materia come « tutte le altre creature animali: egli ne ha le « facoltà che vi son relative, e per esse egli è « capace di gustare il bene sensibile; ma l'uomo ho dippiù un intelletto, che è senza contraddizione la parte più nobile del suo essere, che lo mette ad una distanza quasi immensa al di sopra del mondo animale, e per « lo quale si dea giudicare della sua destinazione (1) ».

Riuniamo le osservazioni che in questo paragrafo abbiamo fatte su l'uomo:

(1) *Leland, Nouvelle demonstration Évang. p. I., c. I.*

1.° Egli nasce dall'accoppiamento dei due sessi, e nasce in uno stato di debolezza riguardo al corpo, e d'ignoranza riguardo all'anima.

2.° Se fosse abbandonato a sè stesso perirebbe.

3.° Iddio impresse ne' padri e nelle madri la legge di vegliare e provvedere alla conservazione de' loro figliuolini.

4.° I bambini s'istruiscono sotto la cura dei loro genitori, e sono eziondio instruiti da' loro educatori e da tutti gli uomini da' quali son circondati.

5.° Questa educazione ed istruzione è relativa a due oggetti; ai mezzi di soddisfare a' bisogni fisici, ed a dare delle conoscenze relative allo stato morale e religioso dell'uomo.

6.° L'uomo è un agente morale ed un essere religioso, ed egli non può adempiere la sua destinazione ed il fine della sua natura, senza conoscere l'Autore supremo del suo essere ed i suoi doveri.

7.° Egli non ritrova le prime conoscenze, ma le acquista per mezzo dell'educazione e dell'istruzione.

E qui si osservi che la somma delle conoscenze acquistate non è picciola. « Se tutta la scienza « umana » dice l'autor dell'Emilio « si dividesse « in due parti, l'una comune a tutti gli uomini, l'altra particolare a' dotti, questa sarebbe « picciolissima in comparazione dell'altra ».

8.° Da tutto ciò si deduce che l'Autore sapientissimo della natura ha unito contemporaneamente alla nascita dell'uomo su questa terra, nell'attuale modo di propagazione, l'esistenza degli educatori destinati alla sua conservazione ed al suo perfezionamento.

§ 37. Se l'uomo nasce attualmente su la terra per l'accoppiamento dei due sessi, i primi uomini han dovuto esser formati immediatamente da Dio. Iddio, come abbiamo dimostrato nell'Ideologia è il creatore delle anime umane; egli è il creatore ancora del corpo del primo uomo. L'uomo dovette esser creato da Dio o nello stato d'infanzia come lo vediamo nascere oggi dal seno della sua madre, o in uno stato adulto. Non ha potuto esser creato nello stato d'infanzia, ed abbandonato così al corso naturale delle cose; poichè in questo modo egli non avrebbe potuto conservarsi in vita, e sarebbe morto dopo poche ore della sua nascita. È dunque da credersi che l'uomo fu creato in uno stato di maturità e di perfezione riguardo al corpo. Ma il crearlo in questo stato riguardo al corpo, e nello stato d'infanzia e d'ignoranza riguardo allo spirito, sarebbe stato forse il render l'uomo soggetto allo stesso inconveniente, cioè il porlo nella necessità di prontamente morire. L'uomo robusto, privo delle lezioni dell'es-

perienza, sembra che avrebbe ignorato i mezzi di conservarsi.

Se la nascita attuale dell'uomo su questa terra è contemporaneamente unita all'esistenza de' suoi educatori, l' analogia ci porta a supporre che ciò si è verificato eziandio nei primi uomini; e che siccome questi hanno avuto per padre Dio, così Dio stesso gli ha educati, cioè gli ha immediatamente istruiti tanto su ciò che riguarda la conservazione della vita animale, che su i doveri morali e religiosi; ed ecco l'esistenza di una prima rivelazione, in cui l'Autore sapientissimo della natura si manifestò immediatamente all'uomo innocente. Abbiamo veduto che *l' uomo è un essere religioso;* che è destinato a conoscere e ad adorare l'Autore Supremo del suo essere. Ma Iddio che destinò l'uomo a questo fine glorioso, che gli diede le facoltà necessarie per adempierlo, dovette sin dai primi istanti della sua creazione porlo in istato di far uso di queste preziose facoltà, affinchè egli cominciasse la vita religiosa insieme alla vita animale, come ugualmente naturale l'una che l'altra.

Si possono su di tale oggetto fare due supposizioni, di cui bisogna necessariamente ammetterne una. Ora si dee supporre che Dio, avendo dato all' uomo da lui immediatamente formato tutta la forza dell'intelligenza di cui egli aveva bisogno per elevarsi alla conoscenza della religione, gli abbia lasciato la cura di pervenirvi per mezzo dell'uso naturale della sua ragione senza alcun altro soccorso; o pure si dee supporre che Dio gli ha comunicato sin dai primi istanti della creazione la conoscenza della religione in modo che, secondo questa ultima supposizione, l' uomo conobbe ed adorò il suo Dio tosto che egli fu creato, e così si ha la rivelazione contemporanea alla formazione dell'uomo.

La prima di queste due supposizioni sembra molto meno probabile dell' altra, e molto meno conforme all'idee che noi abbiamo della divina Provvidenza, la qual' idea ci induce a pensare che Iddio dovette sin dal principio prendere una cura particolare dell' uomo che egli aveva creato. L'uomo fu creato, come abbiam veduto, in una età matura. Ma se Dio lo creò in uno stato di maturità e di perfezione relativamente al corpo che è la parte più vile dell'esser suo, è conforme alla ragione di pensare che non avrà Dio disprezzato lo spirito, il quale è più eccellente del corpo. Sembra che non era conveniente alla sapienza ed alla bontà divina, che ponesse l' uomo nello stato di conservare il corpo, e che gli negasse le idee e le conoscenze propria della vita, della religione a cui l'aveva destinato. L' uomo formato immediatamente da Dio sarebbe stato in questo caso in una condizione molto meno vantaggiosa di quella de'suoi discendenti che hanno i genitori ed i maestri per istruirli ed insegnae loro i primi elementi della scienza.

Ma si dirà: l' uomo aveva una forza di ragione sufficiente per supplire all' istruzione, di modo che egli poteva ben presto pervenire per mezzo del solo esercizio delle sue facoltà intellettuali alla conoscenza di Dio e della vera religione.

Io rispondo, che sebbene i dommi del teismo si fanno ricevere dall' intelletto illuminato, allora che gli si propongono nettamente colle loro prove; non si può nondimeno supporre che i primi uomini abbandonati a sè stessi, senza istruzione, senza rivelazione, sieno stati capaci di formarsi da loro stessi in poco tempo un sistema di religione che comprendesse questi dommi. Egli è necessario, per inferire l' esistenza di Dio, la sua unità ed i suoi attributi dalla contemplazione delle sue opere, una serie di ragionamenti non ordinarii e d' illazioni scientifiche, di cui non sembra probabile che i primi uomini grossolani e senza coltura, come si suppongono, sieno stati capaci. Pria che l' uomo avesse potuto elevare i suoi pensieri al di là del mondo sensibile, sarebbero scorsi molti secoli, e l' uomo sarebbe stato infelicemente condannato per molti secoli ad ignorare l' autore del suo essere, ed i doveri religiosi che sono indispensabili per l' adempimento della sua augusta destinazione.

§ 38. I fatti più universali e più incontrastabili vengono in appoggio della proposizione che io voglio provare, cioè che la religione primitiva fu manifestata ai primi uomini per mezzo di una rivelazione immediata e straordinaria di Dio.

È un fatto incontrastabile che pria della comparsa di G. C. su la terra tutti i popoli conosciuti, all' infuori degli Ebrei, erano politeisti ed idolatri. Alcuni di questi popoli erano molto culti come gli Egizii, i Greci ed i Romani. Malgrado la loro cultura eglino non conobbero il vero Dio. Or se la ragione coltivata colle scienze e colle arti non giunse al puro teismo, come mai può ragionevolmente supporsi che i primi uomini abbandonati a loro stessi, senza istruzione, abbiano potuto coll' uso naturale della loro ragione elevarsi alla conoscenza di Dio e de' doveri religiosi?

Ascoltiamo un filosofo nemico della rivelazione, il signor Hume: « È un fatto incontrastabile, che rimontando al di là di 1700 anni, « si trova tutto il genere umano idolatra. Più « noi penetriamo nell' antichità, più vediamo gli « uomini immersi nella idolatria: tutti i vecchi « monumenti ci presentano il politeismo come

« la dottrina stabilita e pubblicamente ricevuta.
« Che cosa si opporrà ad una verità generalmente
« attestata dall' oriente e dall' occidente, dal
« settentrione e dal mezzogiorno?
« Fino a tanto che possiamo seguire il filo
« dell' istoria noi troviamo il genere umano
« immerso nel politeismo; potremmo noi cre-
« dere che nei tempi più antichi, avanti la sco-
« verta delle arti e delle scienze, i principii del
« puro teismo avessero prevalso? Ciò sarebbe
« lo stesso del dire che gli uomini scoprirono
« la verità nel mentre che eglino erano igno-
« ranti e barbari, e che quando incominciarono
« ad istruirsi ed a rendersi culti, eglino cad-
« dero nell' errore (1) ».

Il signor Hume deduce da questa osservazione su la religione de' popoli prima dell'era cristiana, che la religione primitiva del genere umano ha dovuto essere il politeismo, non già il teismo puro o il *monoteismo*; vale a dire il culto di un solo Dio. Il suo argomento è il seguente:

Il teismo esige una forza di ragione superiore a quella che esige il politeismo.

Ma noi vediamo, prima dell' era cristiana, in tutti i popoli della terra anche i più culti, stabilito il politeismo. Molto più dobbiamo in conseguenza ritrovare il politeismo retrocedendo ne' tempi più antichi, i quali debbono essere meno culti; da ciò segue che il *monoteismo* non ha potuto essere la religione primitiva del genere umano.

Questo ragionamento è quel sofisma, che noi abbiamo nella Logica mista chiamato fallacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; il filosofo citato conclude dagli uomini primitivi, abbandonati a loro stessi, e che si sforzano di farsi una religione coll' uso naturale della ragione, all' uomo assolutamente considerato.

Io concedo ad Hume che gli uomini primitivi abbandonati a loro stessi non avrebbero potuto elevarsi al *monoteismo*; ma io nego che eglino siano stati abbandonati a loro stessi, e lo nego, 1.° perchè questa supposizione è contraria all' idea giusta che un saggio filosofo dee formarsi della Provvidenza divina; 2.° lo nego, poichè ciò è contrario alla storia della religione de' popoli prima dell' era cristiana, a cui Hume appella.

Il primo motivo è stato già sviluppato di sopra: il secondo è eziandio incontrastabile, come lo fanno vedere le seguenti osservazioni di fatto.

§ 39. La prima osservazione è la seguente: pria dell' era volgare tutti i popoli che si conoscevano, all' infuori degli Ebrei, adoravano come Dei il sole, la luna e gli astri. Non solamente il volgo era imbevuto di questo errore, ma eziandio i filosofi. Reca veramente sorpresa il vedere nel secondo libro della *Natura degli Dei* di Cicerone con qual diligenza lo stoico Balbo sviluppa le maraviglie della natura. Ma non è minore la sorpresa nel vedere l' illazione che egli ne deduce, la quale è, che *il mondo è Dio* e che niente altro vi è fuori del mondo. Dalla divinità del mondo egli deduce la divinità degli astri; ecco il suo ragionamento: « Ciò che fa
« uso della ragione è migliore di ciò che non
« ne fa uso. Ma nulla vi è che sia migliore del
« mondo. Il mondo dunque fa uso della ragione.
« In un modo simile si prova che il mondo è
« sapiente, che esso è beato, che esso è eterno.
« Poichè le cose che hanno queste qualità sono
« migliori delle cose che ne son prive. Ora
« nulla vi è che sia migliore del mondo; da ciò
« segue che il mondo è Dio. Riconosciuta la di-
« vinità del mondo, si dee attribuire la stessa
« divinità alle stelle. »

*Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. Similiter effici potest, sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter æternum. Omnia enim hæc meliora sunt quam ea quæ sunt his carentia: nec mundo quidquam melius: ex quo efficitur esse mundum Deum. Atque hac mundi divinitate perspecta, tribuenda est sideribus eadem divinitas* (1) ».

Lungi dunque che l' osservazione dello spettacolo della natura elevasse gli uomini verso il Creatore di tante cose meravigliose, essa li condusse al politeismo ed all' idolatria; essa arrestò il loro spirito alle creature invece di menarlo al Creatore. Ed un tal traviamento non si osserva solamente nel volgo degli uomini, ma si vede con dolore ne' filosofi, i quali avevano una ragione coltivata dallo studio ed illuminata dalle scienze.

I Gentili oltre degli astri adoravano eziandio tutti gli elementi (2), cioè il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra.

La seconda osservazione è la seguente: in mezzo al politeismo ed all' idolatria, in cui erano immersi i popoli della terra, io trovo un solo popolo inferiore agli altri nella coltura delle arti e delle scienze (3), ed io trovo che la

(1) Hume, Istoria naturale della religione.

(1) Cic., *De natura deorum*, lib. II, c. VIII e XV.

(2) La moderna chimica ha mostrato che i così detti elementi degli antichi non sono tali.

(3) Veramente a' tempi di Mosè e dopo, il popolo ebreo si mostrò assai istruito in molte cose della vita civile. I lavori del tabernacolo, dell' arca, ecc., non si sarebbero potuti eseguire senza una avanzata perizia nelle arti. Ma è però che anche quando erano pastori nomadi adoravano un solo Dio.

religione di questo popolo è il puro teismo. Io apro i libri del Pentateuco, e vi leggo questo sublime precetto: « Bada che a caso alzando » gli occhi al cielo, e vedendo il sole, la luna » e tutte le stelle del cielo, tu non t' induca » ingannato ad adorare ed a rendere culto a » queste cose create dal Signore Dio tuo in » servigio di tutte le genti che sono sotto del » cielo....

« *Ne forte elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea, et colas quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt* (Deut., c. IV, v. 19) ».

Io vi leggo ugualmente l' unità del vero Dio creatore del cielo e della terra in termini chiari e precisi: « Infórmati dei tempi antichi che furono prima di te dal giorno in cui Dio creò » l' uomo sopra la terra, da un punto del cielo » sino all' opposta parte, se mai cosa tale sia » avvenuta o siasi intesa. Che un popolo abbia » udita la voce di Dio parlante di mezzo alle » fiamme, come tu la udisti e vedesti. Che Dio » sia venuto a prendersi un popolo tralle nazioni, per mezzo di tentazioni, di segni e di » portenti, per via di combattimenti, con fortezza grande, con braccio steso, con visioni » orrende, e con tutte quelle cose che il Signore » Dio vostro fece per voi in Egitto sotto gli » occhi tuoi. *Affinchè tu conoscessi, che il Signore* » *egli è Dio; ed altro non havvene fuori di lui...* » Conosci adunque in quest' oggi, e ripensa in » cuor tuo, che *il Signore medesimo egli è Dio* » *lassù in cielo, quaggiù in terra, e non ve ne* » *ha alcun altro.*

« *Interroga de diebus antiquis, qui fuerunt ante te ex die quo creavit Deus hominem super terram, a summo cœlo usque ad summum ejus, si facta est aliquando hujuscemodi res aut unquam cognitum est, ut audiret populus vocem Dei loquentis de medio ignis, sicut tu audisti et vidisti: si fecit Deus ut ingrederetur, et tolleret sibi gentem de medio nationum, per tentationes, signa, atque portenta, per pugnam et robustam manum, extentumque brachium, et horribiles visiones, juxta omnia quæ fecit pro vobis Dominus Deus vester in Ægypto, videntibus oculis tuis. Ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum. Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in cœlo sursum, et in terra deorsum, et non sit alius* (Deuteron. c. IV, v. 32, 35, e v. 39) ».

Nel capo sesto, v. 4 e 5 dello stesso Deuteronomio si presenta ammirabilmente in poche parole il più puro monoteismo, tanto nella parte teorctica, che nella parte pratica: « Ascolta, o » Israele: il Signore Dio nostro *è il solo Signore* » Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuor » tuo, e con tutta l' anima tua, e con tutte le » forze tue.— *Audi, Israel: Dominus Deus noster,* » *Dominus unus est. Diliges Dominum Deum* » *tuum ex toto corde tuo, et ex tota animo tuo,* » *et ex tota fortitudine tua.* »

§ 40. Ecco il ragionamento ch' io formo partendo da queste osservazioni. Il popolo ebreo era certamente un popolo rozzo ed inclinato, come gli altri popoli, ad una religione materiale, al politeismo ed all' idolatria: egli aveva vissuto in mezzo ad un popolo politeista e superstizioso come era il popolo d' Egitto: Mosè intanto gli annuncia il più puro teismo, e gli fa un rigoroso precetto del culto di un solo Dio, proibendogli sotto pene severe l' imitazione del culto delle nazioni vicine, e di quella in mezzo a cui era vissuto per tanti anni. Ciò posto egli è necessario che una di queste due cose sia vera, cioè o che il popolo ebreo, a cui Mosè dà la legge, sia nel tempo in cui Mosè gli dà questa legge teista, o pure politeista: se egli è teista come, io domando, ha egli potuto avvenire, senza un miracolo, e senza una rivelazione estraordinaria fatta almeno a' suoi padri, che mentre tutto il mondo è politeista ed idolatra, il solo popolo ebreo, popolo piuttosto rozzo relativamente agli altri, conservi il teismo, e si astenga d' imitare l' esempio de' popoli, fra' quali esso vive, e da' quali è circondato? Se poi il popolo ebreo, nell' atto che Mosè gli parla e ad esso si manifesta, è politeista, come avviene egli che Mosè ardisce proporre a questo popolo ignorante e rozzo il più puro teismo, ed una religione contraria a quella che esso professa, ed a quella de' popoli fra i quali esso vive, e dai quali è circondato? Come avviene che Mosè, avendo ardito d' imporre ad un popolo rozzo e politeista una religione intellettuale e pura, e di fargli abbandonare una religione materiale nella quale è educato, è egli riuscito nella impresa? Chiunque conosce la storia del genere umano e la forza del pregiudizio e dell' esempio, sarà necessariamente convinto che le cause per le quali si produce l' effetto stupendo di dare agli ebrei una legge, la quale comanda il puro teismo e vieta sotto le più rigorose pene il politeismo e la idolatria, sarà convinto io dico, che queste cause non possono essere nell' ordine della natura, ma che sono sopranaturali e straordinarie. Gli Ebrei avevano ricevuto dalla tradizione de' loro padri la religione del vero Dio: eglino avevano appreso eziandio da questa stessa tradizione che Iddio si era straordinariamente manifestato a' loro padri, ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe. Mosè si presenta loro; egli giusti-

fica la sua missione divina co' miracoli de' quali eglino son testimoni; eglino odono la voce miracolosa, che in mezzo al fuoco annunzia loro la legge del teismo. Eglino non possono in conseguenza dubitare della divina missione di Mosè; eglino non possono non riguardarlo come ministro di Dio; eglino non possono non ricevere il teismo. Se voi toglieta queste cause estraordinarie, non naturali, se in una parola voi togliete di mezzo i miracoli, il teismo degli Ebrei, nell' epoca di cui parliamo, è un effetto senza causa. Io per me debbo confessarlo, sento nel teismo ebraico dell' epoca di Mosè una prova irresistibile dell' esistenza della rivelazione, e della divinità dei libri del Vecchio testamento.

§ 41. Gl' increduli sono talmente audaci, che non hanno difficoltà di asserire le proposizioni più evidentemente false. Eglino son giunti a dire che non vi è mai stato un uomo chiamato Mosè che abbia dato le leggi ehe gli Ebrei riconoscono di aver da lui. Se un tal dubbio riguardo all' esistenza di Mosè si ammette, si stabilisce uno scetticismo universale su tutti i fatti più noti; se noi possiamo dubitare dell' esistenza di Mosè, perchè non possiamo dubitare dell'esistenza di Solone e di quella di Licurgo? Abbiamo noi forse migliori prove dell' esistenza di questi due greci legislatori ehe di quella del legislatore degli Ebrei? I Giudei sono ancora esistenti e dispersi su la faccia della terra: eglino credono che il loro legislatore fu Mosè, ed eglino riveriscono il Pentateuco come opera genuina di Mosè: giammai non si è dubitato fra questo popolo nè dell' esistenza di Mosè, nè della genuinità del Pentateuco. I Samaritani, nemici dei Giudei riconoscono Mosè per autore del Pentateuco: tutti gli altri libri della Scrittura el rappresentano Mosè quale ce lo rappresenta il Pentateuco: così ce lo rappresentanò i libri di Giosuè, dei Giudici, de' Re, di Daniele e tutti i sacri libri. Si possono inoltre vedere presso monsignore Uezio, nella sua *Dimostrazione evangelica*, le autorità degli scrittori profani in comprova di questo fatto incontrastabile e noto all' intera terra, all' infuori di alcuni audaci increduli.

Ma iò vado più oltre, e dico: è incontrastabile ehe pria della comparsa di G. C. su la terra gli Ebrei adorarono il vero Dio creatore del cielo e della terra, nell' atto cha i popoli più culti erano immersi nella più deplorabile idolatria. Io prego gl' increduli ehe adducano una ragione plausibile di questo fatto stupendo pei filosofo di buona fede. Io trovo questa ragione nella storia di questo popolo la quale rimonta senza interruzione all'origine del genere umano, io non posso in conseguenza ragionevolmente dubitare di questa storia, e perciò delle manifestazioni estraordinarie di Dio a' padri di questo popolo. Il teismo degli Ebrei è un fatto straordinario: esso dee dunque avere delle cause estraordinarie ancora; se io rigetto questa storia, io avrò un effetto stupendo senza alcuna causa.

Io trascrivo su questo oggetto alcune riflessioni fatte dall'autore anonimo, ehe ha combattuto la *Storia naturale della religione* di Hume: « Vi è una storia che penetra a traverso delle « dense tenebre de' tempi favolosi, che rimonta « sino alla nascita del genere umano di cui essa « stabilisce la data, che ci dà un'idea della ori- « gine delle nazioni e della loro dispersione « successiva su la superficie del globo. Questa « storia ha tutti i caratteri di autenticità, ehe « mancano all'istoria pagana: ella è sostenuta, se- « guita; ella è stata fedelmente conservata e tras- « messa sino a noi da un popolo, la cui antichità « è incontrastabile, e che sussiste ancora separato « da tutti gli altri popoli: gli avvenimenti di « questo popolo sono strettamente legati a que- « sta storia; la sua religione particolarmente « vi è legata di una maniera particolare, reli- « gione fondata in ogni tempo sul puro teismo, « cioè, secondo lo stesso giudizio del signor Hu- « me, sul solo sentimento ragionevole che vi ha « su di questa materia. È egli possibile che « questa storia, questo popolo, questa religione « abbian sembrato fenomeni indifferenti ad un « filosofo, che pretende scovrire le prime idee « che gli uomini si han formato della divinità? « Poteva egli compromettersi di riuscire disprez- « zando questa sorgente e non attingendo sa « non eba in sorgenti sospette? »

§ 42. Abbiamo provato che Mosè non è una persona finta; che il Pentateuco è opera genuina di Mosè; ma gl' increduli non si arrendono perciò, e ricorrono ad un altro sotterfugio che conviene confutare. È vero, eglino dicono, che vi è stato un Mosè, e che quest' uomo era capo di un gran popolo che trasse fuora dall'Egitto; ma questo Mosè, soggiungono gl' increduli, era eziandio un insigne impostore cha ingannò questo popolo con de'falsi miracoli, e suppose tutti i prodigi ehe egli racconta nel suo libro, per fare cha il popolo si rendesse soggetto alla legge che egli gli dava, e per questa legge renderlo a lui soggetto, facendogliela riguardare come divina, e facendo considerar sè stesso come l'interprete de' voleri di Dio nel cui nome egli parlava.

A questa obbiezione io rispondo ehe se Mosè avesse voluto ingannare il popolo ebreo circa i miracoli ehe raccontansi nel Pentateuco, essendo questi accaduti presente lo stesso Mosè, egli non

avrebbe potuto farlo. Mosè avrebbe egli forse potuto far credere agli Ebrei quei cambiamento de' fiumi in sangue, quelle tenebre palpabili che cuoprono per tre giorni tutto l'Egitto e che non offendono gl' Israeliti; quella morte in una notte di tutti i primogeniti degli Egiziani senza che alcuno degli Ebrei sentisse il menomo male, e tutta quella serie di prodigi che si narra, pria che questo popolo sortisse dall' Egitto? Erano questi de' fatti che dovevano essere esposti agli occhi di tutti gli Ebrei, e della cui verità o falsità ciascuno tanto degli Ebrei che degli Egiziani poteva esserne per sè stesso il giudice. Se Mosè avesse finto questi fatti, ognuno lo avrebbe riguardato come un impostore; e l' uscita del popolo ebreo dall' Egitto non avrebbe potuto accadere.

Mosè non avrebbe nè anche potuto ingannare gli Ebrei circa i miracoli che narra nel deserto. Egli dice loro delle cose esposte chiaramenta a' loro sensi: » Il Signore « dice Mosè « precedeva « gl' Israeliti per insegnare loro la strada, di « giorno con una colonna di nuvola, di notte « con una colonna di fuoco, la quale nell'uno e « nell'altro tempo fosse loro scorta nel viaggio. « Non manco mai la colonna di nuvola nel giorno, « ne la colonna di fuoco la notte dinanzi al « popolo (1).

*Iddio*, egli dice pure, *vi ha dato la manna ch' era un cibo incognito a' vostri padri: le vostre vesti non si sono invecchiate e nè onco le vostre scarpe durante lo spazio di quaranta anni.* Ora chi degl' Israeliti avrebbe ignorato la verità di questi fatti? Egli dice loro che la terra aveva inghiottito vivi alla loro vista Dathan ed Abiron dopo di averli avvertiti che questi morrebbero di una morte strana e straordinaria: egli afferma che avevano veduto il grande e terribile spettacolo della montagna di Sinai che apparve tutta in fuoco. Bisogna certamente aver perduto l'uso della ragione per dire che Mosè poteva su questi miracoli ingannare il popolo ebreo.

§ 43. Abbiamo provato che la rivelazione è possibile. Ma quando Dio si manifesta colla rivelazione ad alcuni uomini in modo che questi sieno certi che Dio si è a loro manifestato, e che insieme ha comandato a questi uomini inspirati che predichino o manifestino agli altri uomini le verità che loro sono state immediatamente rivelate; questi altri uomini sono eglino obbligati di ricevere questa rivelazione e di sottomettervisi? Si dee pensare che se Dio sceglie ed invia realmente degli uomini per predicare agli altri in suo nome le verità che egli ha loro immediatamente rivelate, non manca di dare a questi apostoli ed inviati tutti i mezzi necessarii per dimostrare l' autenticità della loro missione. Dio deve ciò a sè stesso che gl' invia, agli apostoli che invia, ed a coloro a cui sono inviati.

Ma quali sono questi mezzi? Essi sono i miracoli e le profezie. Nella Logica mista abbiamo provato la possibilità dei miracoli.

La *profezia* è la predizione certa degli eventi futuri, che non possono prevedersi dagli uomini nelle cause naturali. Abbiamo mostrato che Dio conosce tutti gli eventi che accadranno nell'intero universo. È dunque possibile che Dio manifesti immediatamente agli uomini gli eventi futuri che eglino non possono prevedere nelle cause naturali, come è possibile la rivelazione immediata.

Iddio può dunque dare a' suoi apostoli il dono di far miracoli in suo nome ed il dono della profezia. Quando dunque coloro che si annunciano come apostoli di Dio manifestano agli uomini de' dommi non contrarii a principii della retta ragione, e che tendono alla gloria di Dio ed alla felicità degli uomini, fanno de' miracoli per provare la verità della dottrina che eglino annunciano; eglino han provato sufficientemente la loro missione, e gli uomini a' quali eglino si dirigono son obbligati di accoglierli come divini e ricevere le verità che eglino loro manifestano. Iddio non può essere ingannato nè può ingannare alcuno, eglino non può concorrere ad autorizzare la falsità e l'impostura. Un uomo il quale si annunzia come l'inviato e l'apostolo di Dio, e che dice agli altri uomini ai quali si dirige: io vi provo la mia missione divina; al solo mio cenno i ciechi vedono, i zoppi sono sanati e camminano, i leprosi son mondati; costui non può esser certo della verità de' suoi detti, se Dio stesso non gli mostra che egli renderà verace il suo parlare, oprando colla sua onnipotenza i miracoli che questo apostolo annuncia. Se questo apostolo dunque annunciasse agli altri uomini una dottrina falsa, Iddio ingannerebbe gli uomini, il che è cosa empia il pensarlo.

La profezia, in rigore, è un miracolo; poichè è una conoscenza non naturale, ma al di là delle forze naturali dello spirito umano. Ma la profezia può essere relativamente ad eventi molto lontani, ed il profeta può non avere il dono dei miracoli. La profezia solo non è dunque sempre sufficiente a provare la missione divina. Ma il miracolo con cui un apostolo divino promette agli uomini di provare la sua missione divina è

(1) Esodo, c. XIII, V. 21 e 22.

sempre unito con una certa profezia. Per cagion di esempio, Dathan ed Abiran avendo fatto sedizione contro Mosè ed Aronne, Mosè prova la sua divina missione predicendo che la terra si aprirà ed ingoierà vivi questi due ribelli, il che avvenne; ecco qui unita la profezia al miracolo (Numeri, c. XVI v. 27-33).

I segni della rivelazione divina san dunque tre: una *intrinseco*, ed è la verità e la santità della dottrina che essa insegna; gli altri due sono *estrinseci*, e sono i miracoli e le profezie che si fanno in comprova della dottrina rivelata. I due segni estrinseci non possono giammai andar disgiunti dall' intrinseco, essendo cosa ripugnante alla natura divina che Iddio autorizzi una falsa dottrina. Da ciò segue che quando si ha una vera certezza di essersi operati de' veri miracoli per prova di una religione, si può esser certo che questa non contiene alcun domma contrario alla detta ragione, sebbene possa contenere da' misteri, cioè de' dommi incomprensibili dalla nostra limitata ragione.

§ 44. I tre segni o *caratteri* della divina rivelazione si trovano tutti nella religione giudaica contenuta ne'libri del Vecchio Testamento. Abbiamo veduto che Mosè fece de' veri miracoli per provare la sua divina missione; che egli fu profeta, e che la religione da lui predicata agli Ebrei fu il più puro teismo, in cui si prescrive l'adorazione e l'amore del solo vero Dio creatore del cielo e della terra. Si contiene eziandio in questa religione la più pura morale verso gli altri uomini racchiusa ne' noti precetti del decalogo, i quali si leggono nel capo vigesimo dell' Esodo.

Io non tratto a lungo questa materia della verità della religione cristiana, la quale comprende la verità della religione contenuta tanto ne' libri del Vecchio testamento, quanto in quelli del Nuovo, poichè un trattato completo richiederebbe più di un volume. Si può leggere l'opera eccellente di Huotteville intitolata: *La verità della religione cristiana dimostrata co' fatti*: quest' opera farà eziandio conoscere i diversi apologisti del cristianesimo (1). Io non pongo qui che i principii fondamentali, i quali dimostrano la verità delle scritture del Vecchio e del Nuovo Testamento; io non entro in conseguenza nelle diverse discussioni di critica, necessarie per dileguare le obbiezioni degl'increduli contro le divine scritture. Io dunque dileguerò una sola obbiezione contro la bontà intrinseca della religione giudaica, e poi passerò a stabilire i fondamenti della prova del cristianesimo, e così darò termine a questi elementi.

(1) Si possono anche consultare le opere di De la Luzerne sopra la rivelazione.

Si è preteso da alcuni deisti che il domma dell' immortalità dell' anima non entrava nella religione giudaica.

Per rispondere a questa obbiezione, io trascriverò le riflessioni di un dotto commentatore della Scrittura: « L' immortalità dell' anima è « un domma fondamentale della religione giu« daica e cristiana. Gli antichi patriarchi son « vissuti e son morti nella persuasione di que« sta verità. Mosè l'ha espressa dicendo che Dio « aveva inspirato sul viso di Adamo un soffio « di vita; che egli aveva creato l' uomo a sua « immagine ed a sua somiglianza. Ed allora che « Dio fece la risoluzione di far morire tutti gli « uomini per mezza delle acque del diluvio, il « mio spirito, diss'egli, non risiederà per più « lungo tempo nell' uomo, perchè egli è carne. « È per lo appunto nella speranza dell'immor« talità e di un'altra vita che i patriarchi hanno « ricevuto le promesse del Signore. Perchè qual « ricompensa ha ricevuto Abramo in questa vita « di tante azioni di virtù che egli ha praticate, « egli che è vissuto in tutta la sua vita come « straniero senza possedere un pollice di terra « nel paese che gli era promesso? Quando que« sto patriarca muore, e che egli è riunito ai « suoi padri secondo il linguaggio della Scrittu« ra (Gen. c. XXV, v. 8.), ciò non vuol dire che « egli è posto nella stessa tomba dei suoi padri: « si sa che era originario di Caldea, che i suoi « padri ivi erano stati seppelliti; che per lui, « egli ebbe la sua sepoltura nella terra di Cha« naan, in un sepolcro che aveva comprato. Ciò « significa dunque, che egli andò a trovare i « suoi padri nell' altra vita. Io dica lo stesso di « Aronne e di Mosè, che si riunirono a' loro « padri morendo, ciò è che eglino entrarono « nel luoga ove i loro antenati attendevano la « redenzione e la venuta del Messia.

« Quando l' indovino Balaam dimanda a Dio, « che la sua morte sia simile a quella de' giusti « e degl'Israeliti (Numeri, c. XXIII.) cha cosa « pretende egli con ciò, se non che egli muoia « come essi nella speranza della beatitudine e « della risurrezione? Perchè pel resto la morte « degli Ebrei, non differisce da quella de' paga« ni; la morte è un tributo che tutti gli uomini « debbono rendere alla natura.

« Un' altra prova decisiva, la quale dimostra « che gl'Israeliti credevano l' immortalità del« l'anima, è la credenza in cui eglino erano che « le anime de'morti apparivano alcune volte dopo « la loro morte. Samuele apparve alla Pitones« sa; Geremia apparve a Giuda maccabeo; gli « Apostoli vedendo G. C. venire ad essi sul « mare credettero che egli era un fantasma, ed

« allora che apparve loro dopo la sua risurrezione, egli disse loro: Toccatemi, e vedrete « che uno spirito non ha nè carne nè ossa, come vedrete che io ne ho. Dippiù eglino credevano la risurrezione futura, i supplicii de' malvagi un' altra vita, un seno di Abramo ove erano i giusti; eglino avevano nella loro storia degli esempli di morti resuscitati, come quelli che furono resuscitati da Elia o da Eliseo, Mosè aveva loro proibito di consultare i morti. Tutto ciò prova invincibilmente, che i Giudei credevano l'anima immortale (a) (1). »

§ 45. Il Pentateuco di Mosè, la cui autenticità e verità abbiamo di sopra stabilita, ci fa conoscere: 1.° che Dio si è rivelato a' primi padri del genere umano; 2.° che in seguito essendosi corrotta la religion primitiva, ed introdotti su la terra il politeismo e l'idolatria, egli si è particolarmente rivelato ad Abramo, con cui fece una particolare alleanza, e lo costituì per capo da cui doveva discendere un popolo particolare eletto da Dio per essere il depositario della vera religione; 3.° che Dio si manifestò a Mosè e lo scelse per capo e legislatore del popolo eletto, che fu il popolo ebreo, al qual popolo egli fece vedere tanti prodigi, tanto in Egitto che nel deserto. Ma Mosè non fu scelto che per legislatore del solo popolo ebreo: egli non fu diretto a tutte le nazioni della terra. La rivelazione mosaica ebbe per iscopo di mantenere la vera religione ed il culto del vero Dio nel popolo ebreo, che Mosè cercò di separare dal consorzio di tutti gli altri popoli; questa rivelazione fu dunque diretta a' soli Ebrei; ella fu particolare: tutti gli altri popoli furono lasciati a loro stessi: *dimisit gentes ingredi vias suas.* Eglino potevano conoscere Dio dalle opere della natura; eglino potevano eziandio profittare della rivelazione data agli Ebrei (1), ma non fu loro particolarmente spedito alcun apostolo. « L'intenzione di Dio « chiamando Abramo e dando la legge di Mosè « non era di propagare o di ristabilir la vera « religione tra tutti i popoli di allora: ed è « ben lungi che il trattato di Dio con Abramo « avesse per fondamento di riformare tutte le « nazioni idolatre del paese di Canaan; ella « ebbe bensì lo scopo di distruggere queste nazioni; e la circoncisione fu stabilita per separare questo patriarca a la sua posterità dal « resto del genere umano, prova evidente che « il resto del genere umano non aveva alcuna « parte a questa alleanza, di cui la circoncisione era il segno o il sacramento. Da un altro « lato la legge di Mosè racchiudeva cerimonie « di una tal natura, di cui molte non potevano « esser praticate fuori del paese di Canaan, e « non vi ha luogo a supporre che essa fosse « stata stabilita per servir di legge generale a « tutto il genere umano. »

È questa una soda osservazione di un teologo inglese (Scherlocke, *Dell'uso della profezia*, discorso V.)

Ma i libri di Mosè promettono e predicono un altro inviato, un altro profeta e legislatore, il quale doveva recare la luce e la consolazione a tutte le nazioni della terra. Mosè fu egli profeta, ma egli non fu predetto e preconizzato da alcun altro profeta prima di lui: non si vede che alcuno abbia predetto la vocazione di Mosè per essere il legislatore degli Ebrei. Dio aveva promesso ad Abramo di dare alla sua posterità il paese di Canaan; ma gli aveva Dio promesso di darlo pel mezzo del ministero di Mosè? Aveva iddio fatto predire che egli parlerebbe immediatamente a Mosè? che gli comunicherebbe le sue leggi per istabilirle in seguito nel popolo ebreo? Nulla si vede di ciò nel Pentateuco; l'autorità dunque di Mosè come legislatore divino era fondata non su le profezie antecedenti alla sua presentazione al popolo ebreo, ma unicamente su de' miracoli che egli aveva operato, e su le autentiche testimonianze che egli aveva ricevuto da Dio sul monte Sinai.

Ma Mosè, il quale non è un profeta predetto e preconizzato da altri profeti antecedenti a lui, predice e preconizza un altro profeta dopo di lui e simile a lui, cioè legislatore ed institutore di una religione e di un culto, ed egli insegna che un tal profeta dee essere ascoltato ed ubbidito.

(a) Calmet, Dizionario biblico, artic. Anima.

(1) Non si parla espressamente e a guisa di dissertazione, come faremmo oggi, dell'immortalità dell'anima nei libri santi, perchè ancora non eran sorti i *materialisti*; e tutti anche i più rozzi idolatri, ciascuno alla sua maniera, credevano ad una vita futura. Notano di più gli eruditi che la voce ebraica *scheol*, che è tradotta sepolcro, differisce dall'altra *cheber* che pure può tradursi sepolcro. La prima, come apparisce dal contesto in cui si trova, suona luogo sotterra ove loro stanza aveano distinta i buoni ed i malvagi; la seconda significa solamente *sepoltura* ove si pone il cadavere. Nel patetico lamento di Giacobbe, all'annunzio della morte di Giuseppe si trova che quel misero vecchio esclama alla famiglia radunata per consolarlo: « Piangendo scenderò al figlio mio nel sepolcro ». Ben si vede che qui non si può intender la fossa, perchè supponeva il santo Patriarca che suo figlio fosse stato divorato da una fiera. È evidente che qui s'intende il così detto *seno di Abramo*.

(1) Alcuni infatti ne profittarono, tali furono Jett e Ruth, per tacere di molti altri.

Questa profezia si trova nel capo XVIII del Deuteronomio, V. 15-18; ed è concepita in questi termini: « Il Signore Dio tuo ti manderà un profeta della tua nazione e del numero de' tuoi fratelli con me: lui ascolterai... Ed il Signore mi disse... Un profeta farò loro nascere di mezzo a' loro fratelli simile a te: e in bocca a lui porrò le mie parole, e ad essi riporterà tutto quello che io gli comanderò. Chiunque poi non vorrà ascoltar le parole, che egli nel nome mio annunzierà, proverà la mie vendette. *Prophetham de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies.... Et ait Dominus mihi... — Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui: et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia quæ præcepero illi. Qui autem verba ejus, quæ loquetur in nomine meo, audire* noluerit, *ego ultor existam* ».

Con questa predizione Mosè toglieva agli Ebrei nel tempo avvenire l' ostacolo che la sua autorità particolare poteva verisimilmente far nascere contro di un nuovo legislatore; perchè egli dichiara loro, che quando il gran profeta di cui parlava, sarebbe venuto, eglino dovevano riceverlo ed ubbidirlo in tutto.

§ 46. Da questo solo passo non si può in un modo incontrastabile dedursi che il profeta futuro doveva esser diretto a tutte le nazioni della terra, e destinato per la salute di esse. Ma vi sono de' passi decisivi nel sacro Genesi, che stabiliscono questa importante verità.

Nel capo XII nel sacro Genesi si legge: « Ed il Signore disse ad Abramo: Parti dalla tua terra, dalla tua parentela, e dalla casa del padre tuo, e vieni nella terra che io t' insegnerò. E ti farò capo di una nazione grande a ti benedirò e farò grande il tuo nome e sarai benedetto. Benedirò quei che ti benedicono, e maledirò quel che ti maledicono, e *in te saran benedette tutte le nazioni della terra.*

« *Dixitque Dominus ad Abraham: Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam monstrabo tibi. Faciamque te in gentem magnam, et benedicam tibi, et magnificabo nomen tuum, erisque benedictus. Benedicam benedicentibus tibi, et maledicam maledicentibus tibi. ATQUE IN TE BENEDICENTUR UNIVERSÆ COGNATIONES TERRÆ* (v. 1-3). »

La promessa di Dio ad Abramo, come si vede nel luogo riportato del sacro Genesi, consisteva in tre parti distinte l' una dall' altra: cioè, 1.° nella promessa di una numerosa posterità, 2.° nel possesso della terra di Canaan, soggiungendosi nel verso 7 dello stesso capitolo: « Ed il Signore disse ad Abramo: A' tuoi posteri darò questa terra (la terra di Canaan); 3.° nella promessa di benedire in lui tutte le nazioni della terra. Questa terza parte della promessa divina si leggè eziandio nel capo XVIII, v. 18, dello stesso sacro Genesi: « Abramo debbe esser capo di una nazione grande e fortissima, dovendo in lui avere *Benedizione tutte le nazioni della terra. — Dixitque Dominus: Num celare potero Abraham quæ gesturus sum; cum futurus sit in gentem magnam, ac robustissimam, et BENEDICENDÆ sint in illo omnes nationes terræ?* »

Noi osserveremo inoltre questa distinzione fra le parti della promessa fatta ad Abramo, allora che Dio rianovò l' alleanza ch' egli avea fatto con lui, a che ristriase la benedizione particolare ch' egli avea donata al figliuolo che nascerebbe da Sara sua moglie. Noi leggiamo nel capitolo XVII del Genesi che Iddio apparve a questo patriarca e gli disse: « Io sono il Dio onnipotente; cammina alla presenza mia e sii perfetto. Io fermarò la mia alleanza tra me e te, e ti moltiplicherò grandemente... e sarai padre di molta genti ».

Un poco più basso (v. 7) gli dice: « Io fermerò il mio patto tra me e te, e col seme tuo dopo di te nelle tue generazioni con *sempiterna alleanza*, onde io sia Dio tuo e del seme tuo dopo di te ».

« E darò a te ed al seme tuo la terra di Canaan in *eterno dominio*, ed lo sarò loro Dio ». Vi sono qui due alleanze nominate insieme nello spazio di alcune linee, appure la stessa alleanza ripetuta con questa differenza, che sul fine è chiamata un' alleanza *eterna*, che il paese di Chanaan è dato in *dominio eterno*.

Sul fine di questo stesso capitolo Dio promette ad Abramo in termini espressi che fra un anno gli darebbe un figliuolo di Sara sua moglie, e che egli *stabilirebbe l' alleanza eterna* con questo figliuolo e colla posterità di lui. Questo patriarca aveva allora un figliuolo di tredici anni nato da Agar egiziana a cui era apparso l' Angiolo dell' Eterno, allora che ella lo portava nel suo seno, e le aveva detto: « Io moltiplicherò grandemente la tua posterità, e non potrà numerarsi per la sua moltitudine (Gen. XVI, v. 10). » È in conseguenza manifesto che, sebbene questa promessa di una posterità numerosa e florida fosse racchiusa nella promessa che era stata fatta ad Abramo, ella non faceva parte dell' alleanza eterna confermata ad Isacco ad esclusione di tutti i figliuoli naturali di questo patriarca. Ciò sembra eziandio pel passo stesso ove questa promessa è ristretta ad Isacco. Quando Abramo seppe la nascita futura di questo fi-

gliuolo, egli pregò Dio in favore d'Ismaele, e gli disse: *Di grazia Ismaele viva davanti a te* (96, v. 18). Al che l'Eterno rispose: « *Quanto ad Ismaele, io ti ho esaudito*, e lo amplificherò e moltiplicherò grandemente: egli genererà dodici condottieri, e farollo crescere in una nazione grande. Ma il mio patto lo stabilirò con Isacco cui partorirà a te Sara in questo tempo l'anno seguento (v. 20 e 21). »

Da tutto ciò è chiaro che l'alleanza eterna che doveva essere stabilita con Isacco e colla posterità di lui, ora differente da quella che era stata trattata con Ismaele, e colla quale Dio prometteva di moltiplicare la posterità di questo figliuolo di Agar. Intanto quest'ultima alleanza era stata stabilita originariamente con Abramo, a cui Dio aveva promesso di far moltiplicare la posterità; Ismaele era ammesso al beneficio di quest'alleanza, e nondimeno era escluso da quella che Dio chiama di una maniera enfatica *la mia alleanza* e *l'alleanza eterna*.

Ciò prova che l'alleanza trattata con Abramo era fondata su speranze migliori di quelle di una prosperità puramente temporale. Questa distinzione, cho Dio stesso fa di una doppia alleanza nel caso d'Ismaele ed Isacco, è il fondamento dell'argomento di s. Paolo ai Galati IV, 22, 23, 24): « Egli è scritto che Abramo ebbe due figliuoli, l'uno della serva e l'altro della donna libera: ma quegli che ebbe dalla serva nacque secondo la carne, e quegli che ebbe dalla donna libera nacque in virtù della pro messa. Ora ciò è allegorico, perchè queste due donne sono le due alleanze ». Chiunque farà attenzione a ciò che è detto su di tal materia nel sacro Genesi, vedrà chiaramente che vi sono state in effetto due alleanze, e due alleanze di una tal natura che esse giustificano pienamente il raziocinio dell'apostolo.

§ 47. Dobbiamo dunque nelle promesse fatte da Dio ad Abramo distinguere tre parti: la prima è quella di una numerosa posterità; la seconda è quella di dare alla discendenza d'Isacco la terra di Canaan; la terza di benedire in lui tutte le nazioni della terra.

Inoltre dobbiamo distinguere due alleanze, una temporale e l'altra eterna.

Le tre promesse divine si trovano eziandio fatte da Dio ad Isacco mentre era in Gerara: « Io sarò teco e ti benedirò; imperocchè a te e al seme tuo darò tutte queste regioni, adempiendo il giuramento fatto da me ad Abramo tuo padre. E moltiplicherò la tua stirpe come le stelle del cielo: e darò a' tuoi posteri tutte queste regioni *e nel seme tuo saranno benedette tutte le regioni della terra* (Gen., XXVI, v. 2, 3 e 4) ».

Le stesse tre promesse divine si trovano pure ripetute e rinnite nella persona di Giacobbe. Il Signore dice a questo patriarca: « Io sono il Signore Dio di Abramo tuo padre, e Dio di Isacco; e la terra in cui tu dormi la darò a te e alla tua stirpe. E la tua stirpe sarà come la polvere della terra; ti dilaterai a occidente e ad oriente, a settentrione e a mezzogiorno; *e in te e nel seme tuo saron benedette tutte le tribù della terra* (Gen. c. XXVIII, v. 13 e 14). »

Fra le promesse dunque che Dio fece ad Abramo, ad Isacco ed a Giacobbe, ve n'è una la quale riguarda tutto il genere umano; e questa è la benedizione di tutte le nazioni. Ma che cosa importa ella mai questa benedizione, se non contiene la vocazione dei Gentili alla conoscenza del vero Dio? Potrebbero essere benedette le nazioni della terra rimanendo nel politeismo e negli errori della idolatria? Non volle forse Dio per cagione dell'idolatria sterminare i Cananei? Non pose egli Dio un muro di separazione per cagione dell'idolatria fra il popolo ebreo ed i Gentili? La profezia dunque della futura benedizione delle nazioni importa la vocazione dei Gentili al culto del vero Dio.

Io reco su l'oggetto alcune osservazioni di Sherlock, cho ho di sopra citato: « Qualunque fosse stata l'idea che Abramo si fece di questa promessa (della benedizione delle nazioni) io son sicuro che egli non poteva intenderla nel senso che vi hanno attaccato i suoi discendenti i quali speravano in conseguenza di divenire i padroni del mondo e di comandaro a tutti i popoli: in effetto quale strana benedizione per tutte le nazioni sarebbe quella, che le farebbe decadere dalla loro libertà naturale, e che le sottometterebbe all'impero di un solo popolo? Egli non vi ha che un Giudeo il quale possa osservare la felicità di un tale stato. Per le nazioni nella terra esse rigetterebbero tutte un vantaggio di questa natura, se le cose dipendessero dalla loro scelta.

« Abramo non fu chiamato per l'amore di sè stesso (1); molto meno i suoi discendenti, popolo caparbio e rubelle, furono conservati in considerazione di essi stessi; ma ciò avvenne affinchè potessero essere e l'uno e gli altri

(1) Mi perdoni il sig. Sherlock, ma qui si esprime in un modo strano. Che i Giudei fossero caparbi e ribelli lo dice la storia e lo abbiamo anche nel Nuovo testamento per bocca di s. Stefano, ove egli dice: « Uomini di dura cervice ed incirconcisi di cuore e di orecchi, voi contrastate sempre allo Spirito Santo; come fecero i padri vostri, così a fate anche voi (Atti, cap. VII, v. 51) ». Ma Abramo fu un sant'uomo, l'eroe della fiducia in Dio, e quindi poteva essere *chiamato* anche *per l'amor di sè stesso.*

« istrumenti nella mano di Dio per l' esecuzione dei disegni della sua misericordia nella redenzione del mondo. Il grande articolo dell' alleanza particolare con Abramo e colla sua posterità scelta, riguardava manifestamente tutto il genere umano, e doveva verificarsi nella pienezza de' tempi per mezzo di una benedizione comune a tutte le nazioni della terra: questo patriarca ed i suoi discendenti erano depositarii di queste speranze, o per servirmi delle parole di S. Paolo, il gran vantaggio dei Giudei su tutti gli altri popoli consisteva *nell' essere stati a loro confidati gli oracoli di Dio* (Rom. III, 2). »

§ 48. Chi è mai quel profeta legislatore predetto da Mosè? Chi è mai quel discendente di Abramo, d' Isacco e di Giacobbe in cui saranno benedette tutte le nazioni della terra? Non è egli forse Gesù di Nazaret? Non è egli quel personaggio divino, che chiamò efficacemente al culto del vero Dio le nazioni che giacevano nelle tenebre dell' idolatria? che stabilì quell' alleanza eterna con Dio che fu promessa ad Abramo, ad Isacco ed a Giacobbe? Non è forse la Chiesa di Gesù Cristo qui in terra ed in cielo dopo la morte che è annunciata nella terra di Canaan promessa in *dominio eterno* ai discendenti di Abramo? E questi discendenti di Abramo compresi nella seconda eterna alleanza non sono forse i fedeli imitatori della fede di Abramo, non sono forse coloro che son circoncisi di cuore?

Sì, il Pentateuco di Mosè è vero e divina; e questo Pentateuco prova incontrastabilmente la verità e la divinità del Vangelo e del cristianesimo.

Io potrei dar qui termine alla prova della verità della religione cristiana; ma in grazia di coloro che sono alquanto difficili ad arrendersi alle verità le più chiaramente stabilite, e per maggiormente far sentire la forza e la certezza delle prove del cristianesimo a' giovanetti che studieranno questi miei elementi, io mi tratterrò un altro poco su questo soggetto.

Giacobbe prima di morire, essendo moribondo in Egitto, chiamò a sè i suoi figliuoli e predisse ad essoloro le cose future. Venendo a Giuda egli enuncia la sua profezia in questi termini: « Lo scettro non sarà tolto da Giuda e il condottiere dalla stirpe di lui fino e tanto che venga *colui che dee esser mandato, ed ei sarà l' aspettazione delle nazioni* (Gen. c. 49, v. 10). *Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.* »

La versione letterale di questo oracolo del testo ebreo è la seguente: « Non recedet sceptrum a Iuda et legislator de inter pedes eius usquequo veniat Siloh, et erit ei obedientia populorum. »

Il *Siloh* è il Messia, cioè quel personaggio divino ed estraordinario che gli Ebrei aspettavano e che era stato promesso ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe; è quel profeta predetto da Mosè nel famoso passo del Deuteronomio, che abbiamo di sopra riportato. L' espressione *de inter pedes eius, dal mezzo de' suoi piedi*, allude al costume che il sommo magistrato, essendo assiso in un luogo superiore a quelli degli altri, aveva ai suoi piedi un segretario che scriveva i decreti e che li annunciava al popolo. Nella nostra volgata il *Messia* è denotato con queste parole: *Qui mittendus est;* e con queste altre: *Qui venturus est.*

Secondo i Settanta la versione dell' oracolo enunciato è la seguente: « Non deficiet princeps ex Iuda et dux de femoribus, donec veniant quæ reposita sunt ei. Et ipse est expectatio gentium: — Ciò è, » soggiunge Natale Alessandro, « donec impleantur Dei promissiones, quibus futurum spopondit, ut in Abrahami, Isaaci et Iacobi semine benediceretur omnes cognationes terræ. »

La profezia recata determina il tempo in cui dee venire il Messia. Ora questo tempo è quello in cui alla nazione giudaica sarebbe tolto lo scettro, che è il segno del potere politico.

Ora da molto tempo lo scettro è stato tolto a Giuda, non avendo i giudei, da più di mille e settecento anni, nè rè, nè principi sovrani della loro nazione in alcun luogo della terra. Ciò prova che il Messia è venuto. Ma il Messia è colui in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della terra; quegli in conseguenza che convertir doveva i Gentili alla cognizione del solo vero Dio. E questi è il nostro Salvatore Gesù Cristo, il quale distrusse su la terra il politeismo e l' idolatria, come è noto da tutta la storia della Chiesa cristiana.

§ 49. La profezia di cui parliamo è stata interpretata di molte maniere le quali tutte provano che il Messia è già venuto, e che egli è Gesù Cristo signor nostro. Di tutte queste maniere a me sembra più probabile quella di Sherlock, adottata eziandio dal nostro Genovesi.

Abbiamo veduto che la promessa fatta ad Abramo da Dio conteneva tre parti: la moltiplicazione della discendenza, il possesso della terra di Canaan, e la nascita del Messia in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della terra. Tutte queste tre parti passarono unite da Abramo ad Isacco, da Isacco a Giacobbe; Giacobbe fa passare queste tre parti unite al solo Giuda « poichè la promessa della *semenza benedetta*

« non poteva esser divisa, un uomo non poteva « discendere che da una tribù, ed un figlio non « potendo nascere che da un solo padre; per « conseguenza questa parte della benedizione di « Giacobbe passò tutta intera alla tribù di Giuda. « Tutte le altre tribù hanno la loro benedizione « particolare assegnata su la terra promessa ».

I figliuoli di Giacobbe, continua Sherlock, vissero con lui semplicemente come membri della sua famiglia sino all'arrivo di questo patriarca in Egitto. Così continuarono per altri 17 anni finchè egli visse in Egitto. Quando Giacobbe vide approssimare il suo fine, egli chiamò tutta la sua famiglia per regolare la forma di governo che doveva aver luogo dopo la sua morte e sussistere per tutto il tempo, la cui la sua posterità rimarrebbe in possesso del paese di Canaan. La divisione degl' Israeliti in dodici tribù, e di cui ciascuna aveva i suoi capi ed i suoi governatori, dee ascriversi a Giacobbe.

Nel capitolo 49 del sacro Genesi, segue Sherlock, Giacobbe parla a' suoi figli come a tanti rappresentanti di popoli distinti. In effetto nel verso 16 si dice: *Dan iudicabit populum suum sicut et alia tribus in Israel.* E nel verso 28 dopo le profezie relative a' 12 figliuoli di Giacobbe si dice: *Omnes hi in tribus Israel duodecim.* « Tutto il popolo di Israele non era mica « il popolo di *Dan*; sarebbe per conseguenza « assurdo che alcuna specie di autorità fosse « stata data a Dan, o a qualcheduno de' suoi di« scendenti su la casa di Giacobbe. Queste pa« role non racchiudono alcun privilegio parti« colare a Dan. Egli doveva giudicare il suo « proprio popolo, ma come? Come una delle « altre tribù d' Israello. È da ciò evidente che « ciascuna tribù aveva i suoi propri principi « ed i suoi proprii giudici, e che ciascun prin« cipe o capo di tribù giudicava il suo proprio « popolo. Tutte le tribù di conseguenza avevano « uno *scettro* ed un *legislatore*, come la tribù « di Giuda.

« Queste tribù formavano tanti popoli distinti « a, nello stile del Genesi, tante nazioni indipen« denti le une dalle altre e sommesse a de' go« vernatori ed a de' giudici presi fra esse stesse, « ma confederate per la loro comune difesa e « pel mantenimento della legge che doveva es« ser data a tutte egualmente.

« Egli sembra che questo potere residente « ne' capi delle tribù sia cominciato subito dopo « la morte di Giacobbe. Il governo delle diverse « tribù non era monarchico, ma aristocratico ».

Per vocabolo *scettro* il teologo citato intende questa stessa autorità e questo potere di governare, che Giacobbe stabilì allora nella casa di Giuda ed in tutte le altre tribù. Egli profetizzò che le altre tribù, prima della venuta del Messia, avrebbero perduto l' autorità ed il potere di cui parliamo; ma che la tribù di Giuda l' avrebbe conservato sino a questa venuta. La promessa fatta a Giuda, che *lo scettro non gli sarebbe tolto*, importa che gli scettri delle altre loro sarebbero tolti, ma che quello di Giuda sussisterebbe per più lungo tempo di quelli de' suoi fratelli. Il nome di Giuda non significa in questo capitolo 49 del Genesi ciò che significò nel seguito de' tempi; cioè non significa tutto il popolo disceso da Giacobbe, ma la sola tribù di Giuda.

Dopo la morte di Giacobbe vi era un governo stabilito in ciascuna tribù per la sua condotta particolare, ed i capi delle tribù amministravano congiuntamente e di un comune consenso gli affari di tutto il popolo in generale.

Da questo tempo sino alla cattività di Babilonia non vi è alcun motivo di sospettare che la tribù di Giuda abbia mancato di governatori e di capi del suo proprio corpo. Il potere dei capi della tribù fu esistente ezianaio sotto il governo de' re di Giuda e d' Israello, ed esso era sì considerabile che non si faceva alcuna cosa importante senza il loro avviso ed il loro consenso: — *Hi tribuum principes reipublicæ hebroicæ erant magistratus et capita; at totius populi magistratui, sive iudex esset, sive rex, aderant; et cum illo sedentes partim consilia inibant, partim ius reddebant. Quia etiam simul cum summo reipublicæ capite, iudice aut rege, se obligabant, si quid esset iureiurando publico sanciendum* (Menoch., de republic. hebr., lib. I, c. 6.)

Le dieci tribù che componevano il regno di Israello, furono trasportate in cattività da Salmanasar re di Ninive circa 700 anni avanti G. C., e sin da quel tempo cessarono di esser tribù, e non poterono giammai ristabilirsi, nè formare un popolo distinto. Ed a questa epoca cominciò ad adempiersi la profezia di Giacobbe, riguardo alla continuazione dello scettro di Giuda dopo di essere stato tolto quello delle altre tribù.

La cattività di Babilonia sotto Nabucodonosor non fu pel regno di Giuda che una punizione di 70 anni. I Giudei vissero in Babilonia come un popolo separato; eglino avevano i loro proprii *governatori* ed i loro *anziani*: eglino ordinavano i giorni di festa e di digiuno, ed eglino regolavano da sè stessi tutti gli affari particolari tanto civili che ecclesiastici. Da ciò segue che *lo scettro, durante la cattività di Babilonia, non fu tolto dalla tribù di Giuda.*

Nel capo 1 del primo libro di Esdra (v. 5) si fa menzione de' *capi delle famiglie di Giuda e di Beniamino*, de' *sacerdoti* e da' *Leviti*. E nei

capitoli secondo (v. 68) e terzo (v. 12) si fa menzione pure de' *principi* e de' *capi del popolo*.

Egli è vero che dopo la cattività di Babilonia questo popolo non fu più tanto libero quanto lo era stato per lo innanzi: esso passò successivamente sotto la dominazione de' Persiani, dei Greci e de' Romani, sino all' ultima sua ruina; ma intanto esso visse sempre come una nazione distinta governata dalla sua propria legge. L'autorità che i re di Persia e gli altri esercitarono su i Giudei non distrusse il *governo di Giuda*; questo governo sussistè all'ombra stessa di questa autorità. Sebbene i principi Maccabei erano della tribù di Levi, non perciò sotto i Maccabei cessò lo scettro di Giuda.

Gli ambasciatori inviati da Gerusalemme a Roma per sollecitare un' alleanza colla Repubblica romana parlano a nome *di Giuda Maccabeo, de' suoi fratelli e del popolo de' Giudei* (1 Macab. VIII, 30). Il trattato che fu concluso a loro sollecitazione porta il titolo di *alleanza col popolo de' Giudei* (26, v. 30). Quando questo popolo fece in seguito una lega co' Lacedemoni la lettera che esso diresse loro in questa occasione cominciava così: « Ionathan sommo sacer- » dote, e gli anziani della nazione ed i sacer- » doti ed il resto del popolo de' Giudei (c. XII, » v. 6). » Veggasi Sherlock, dissertazione III nell' opera citata.

Riguardo al tempo preciso in cui fu adempinto l' oracolo di Giacobbe io credo di dovermi uniformare al parere del signor Prideaux. « Quando » Coponio fu fatto procuratore della Giudea, allora lo scettro cominciò veramente a partirsi » da Giuda, e il legislatore d' infra i suoi piedi; » imperocchè loro fu tolto il potere d' infliggere » pene capitali (Ioann. XVIII, 31), e fu dato ad » un governatore straniero; e la giustizia non » fu amministrata secondo le loro leggi, ma se- » condo le leggi romane. Questo tempo coincide » con quello in cui G. C. dell' età di 12 anni » comparve nel tempio in qualità di profeta: fi- » nalmente nella distruzione di Gerusalemme, » 62 anni dopo, fu intieramente abolito lo scet- » tro, e la profezia ebbe il suo perfetto adem- » pimento. Fin allora vi erano tuttavia alcune » reliquie di possanza in Giuda. Aveva ancora » il suo Senedrin, o il suo Grande Consiglio: » aveva il suo sovrano sacerdote: ambedue con- » servavano ancora qualche ombra o qualche ap- » parenza di autorità; ed i Romani nell' ammi- » nistrazione della giustizia avevano qualche » riguardo all' antica legge del paese. Ma dopo » la distruzione di Gerusalemme e del suo » tempio per opera di Tito tutto questo fu in- » teramente abolito; non vi fu più scettro, non » vi fu più legislatore. In 1650 anni in circa, » che sono scorsi dopo la rovina della Repub- » blica giudaica, quantunque vi sieno stati degli » Ebrei in gran numero in quasi tutti i paesi » del mondo, non han mai potuto riunirsi in un » corpo, nè nel loro paese, nè in verun altro; » nè trovar luogo, ove abbiano potuto rimettere » in piedi l' antica loro forma di governo, se- » condo le loro leggi (Lib. XVII della *storia* » *de' Giudei*) ».

§ 50. Io ho provato sinora la verità e la divinità del cristianesimo dalla sola verità di quella parte del Vecchio testamento che fu scritta da Mosè, cioè dal Pentateuco. Ma lo spirito di profezia non si estinse in Mosè. Si contano 16 profeti presso gli Ebrei: Isaia, Geremia, Ezechiello, Daniello, Osea, Baruch, Gioele, Amos, Abdias, Giona, Naum, Habacuc, Aggeo, Sofonia, Zaccaria Malachia. I primi quattro son chiamati *profeti maggiori*, perchè eglino han lasciato un maggior numero di scritti, e per una ragione contraria gli altri dodici son chiamati *profeti minori*. Tutto il popolo ebreo riconosce la divina missione ed inspirazione di questi profeti. Da un' altra parte ella è giustificata da tutta la storia del genere umano. Isaia, per cagion di esempio, predice la venuta e la nascita di Ciro, cento anni avanti la nascita di questo principe. Vi sono diversi profeti i quali annunciano la prossima invasione de' Babilonesi; Geremia predice che essa non durerà più di 70 anni. Daniele annuncia la rivoluzione degl' Imperi, ecc.

Ora vi sono delle evidenti profezie riguardanti il nostro Salvatore Gesù Cristo. Io parlerò brevemente di alcune (1).

Verso il fine de' settanta anni segnati dalle profezie di Geremia per la durata della schiavitù di Babilonia, Daniele domandò a Dio con lagrime l' adempimento di questa predizione: Iddio gli mandò l' angiolo Gabriele, il quale gli parlò nel modo seguente: « Sono state fissate set- » tanta settimane pel popol tuo, e per la tua » città santa, affinchè la prevaricazione sia tolta » ed abbia fine il peccato, e sia cancellata l' i- » niquità, e venga la giustizia sempiterna, ed » abbia adempimento la visione e la profezia » e riceva l' unzione il Santo de' santi. Sappi » adunque e nota attentamente: da quando uscirà

(1) Tutte le profezie ed i salmi, anche a confessione degli antichi rabbini, parlano del Messia. Alcuni de' cantici sublimi del re profeta, e soprattutto Isaia, espongono sì chiaramente e minutamente tutte le circostanze della vita di Cristo, che sembrerebbero scritte dopo il fatto, se tanti e tanti monumenti storici, e la critica più severa non dimostrassero essere scritte molti anni avanti. La passione poi dell' Uomo-Dio da David e Isaia è esposta con tutte le più minute particolarità (Vedi Discorso di Bossuet sulla storia universale).

« l' editto per la riedificazione di Gerusalemme « fino al Cristo principe ci saranno sette settimane, e sessantadue settimane, e saran di « nuovo edificate le piazze e le muraglie in « tempo di angustia. E dopo sessantadue settimane il Cristo sarà ucciso, e non sarà più « suo il popolo che lo rinnegherà. E la città e « il santuario saran distrutti da un popolo con « un condottiero che verrà, e la sua fine sarà « la devastazione, e dopo che la guerra avrà « fine, sarà la desolazione stabilita. Ei confermerà il testamento con molti in una settimana, « e alla metà della settimana verran meno le « ostie e i sacrifizii, e sarà nel tempio l' abbominazione della desolazione, e la desolazione « durerà sino alla consumazione e sino al fine « (C. IX, v. 24, 25, 26 e 27) »

Essendo quest' oracolo di un gran peso per convincere gli Ebrei e gl' Increduli, che non conoscono il nostro Redentore, è necessario lo spiegarlo e far conoscere la relazione che esso ha col nostro Salvatore.

Conviene dunque 1.° osservare che questa profezia riguarda direttamente e particolarmente gli Ebrei; 2.° che gli avvenimenti i quali si predicono sono i seguenti: il ritorno degli Ebrei in Gerusalemme, la riedificazione del tempio, quella della città, la venuta del Cristo, cioè del Messia, la sua morte datagli dal popolo ebreo che nega di ricevere il venuto Messia, la riprovazione in conseguenza degli Ebrei e la vocazione de' Gentili; 3.° che le settimane di cui si parla sono settimane di anni. Vi erano presso gli Ebrei due sorte di settimane, settimane di giorni e di anni. Quelle di giorni erano come tra noi un giro di sette giorni, il settimo dei quali era il giorno del sabato o di riposo, ed era consacrato al Signore. Le settimane poi di anni erano un giro di sette anni, il settimo dei quali era chiamato l' *anno sabatico*, o di riposo, perciò Iddio aveva ordinato che ogni settimo anno si facesse riposar la terra.

Da ciò segue che tutti gli avvenimenti predetti accader dovevano nello spazio di 70 settimane di anni cioè nello spazio di 490 anni dopo la pubblicazione dell' editto; si dice inoltre che il tempo che doveva scorrere dalla pubblicazione dell' editto sino alla manifestazione ed al principio del ministero del Messia doveva essere di 69 settimane di anni, cioè di anni 483; e che dopo queste 69 settimane, nella metà della settantesima settimana sarebbe il Cristo messo a morte; che il suo popolo sarebbe riprovato, ed un altro patto avrebbe luogo con un altro popolo. Ora tutto ciò si è già verificato da gran tempo. Sono già scorsi 490 anni, giacchè sono più di 2000 anni che la città di Gerusalemme è stata per la seconda volta fabbricata dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia. Il popolo giudeo non è più il popolo di Dio, poichè egli non ha più nè profeti nè miracoli. I sacrifizii prescritti dalla legge di Mosè sono all' intutto cessati da mille ottocento anni, nè offerti più sono in alcun luogo del mondo. La città ed il tempio di Gerusalemme sono stati distrutti dagl' imperadori Vespasiano e Tito quaranta anni dopo la morte di Gesù Cristo: e dopo questo tempo i Giudei sono dispersi per tutta la terra, e vivono in uno stato di desolazione. È dunque certo che il Messia è venuto; e che egli è stato il Redentor nostro, che coll' effusione del suo sangue ha sigillato il patto dell' eterna e nuova alleanza.

I profeti Aggeo e Malachia vedendo che i Giudei ritornati dalla schiavitù di Babilonia erano afflitti, perchè il tempio che si rifabbricava non aveva la magnificenza del primo fabbricato da Salomone, furono incaricati di consolarli da parte di Dio, annunciando loro che questo secondo tempio sarebbe più glorioso del primo, perchè l' onorerebbe il Messia colla sua presenza. Ecco le parole di Aggeo: « Ancora un altro poco di « tempo, dice il Signore degli eserciti, ed io « commoverò il cielo, la terra, il mare e l' universo; e solleverò tutte le nazioni, e verrà « il desiderato da tutte le nazioni, e riempirò « di gloria questa casa; la gloria di quest' ultima casa sarà più grande di quella della « prima, dice il Signore degli eserciti; ed io « darò la pace in questo luogo (Aggeo, II, 7) ». Ecco le parole del profeta Malachia: « Ecco, « dice il Signore, io invio il mio angelo, il quale « preparerà la strada davanti a me, e subito il « Sovrano Signore e l' Angiolo dell' alleanza che « voi sospirate, verrà nel suo tempio (Malach. « III. 1). »

Secondo queste due profezie il Messia doveva onorar colla sua presenza il secondo tempio, che fu fabbricato dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia; egli dunque venir doveva prima che fosse distrutto il tempio. Or già sono più di 1800 anni che il tempio è stato distrutto, e dopo questo tempo i Giudei non hanno avuto altro tempio. Sono dunque più di 1800 anni che il Messia è venuto. E questo Messia è il nostro Salvatore, il quale è stato nel tempio insegnando la vera religione, e che ha distrutto l' idolatria e chiamato e convertito le nazioni della terra al culto del vero Dio.

## CAPO VI.

### Si prova particolarmente la divinità del Vangelo e del Nuovo testamento.

§ 51. Si può partire dalla divinità del Vecchio testamento per dedurre da ciò quella del Nuovo; e si può eziandio partire dal Nuovo per dedurre la verità dell' Antico, poichè i due testamenti hanno una relazione scambievole. Ma il primo patto doveva essere abrogato. La religione giudaica fu una preparazione per la religione universale del genere umano. Mosè fece de' miracoli e diede delle profezie; ma egli non fu particolarmente predetto da altri profeti prima di lui. Gesù Cristo fece de' miracoli e diede delle profezie; ma egli fu eziandio annunciato preventivamente da' patriachi, da Mosè, e dal profeti del Vecchio testamento. I miracoli e le profezie di Gesù Cristo, e l'eccellenza e la sublimità della dottrina da esso predicata al genere umano provano ancora, indipendentemente dal Vecchio testamento, la divina missione di lui.

§ 52. È un fatto incontrastabile che dopo la morte di nostro Signore la religion cristiana si sparse con rapidità maravigliosa dappertutto. Plinio, autore pagano, proconsole dell' Asia nel fine del primo secolo, scrive: « Non civitates « tantum sed vicos etiam atque agros christia- « næ superstitionis contagio pervagata est (lib. « 4, ep. 97) ». S. Agostino reca il seguente passo di Seneca: « Usque eo sceleratissimæ gentis chri- « stianæ consuetudo convaluit ut per omnes « iam terras recepta sit; victi victoribus leges « dederunt (De civ. Dei, lib. 6, c. 11) ».

Tertulliano nel secondo secolo diceva nella sua: *Apologia* che i cristiani erano già tanto moltiplicati che se ne trovava nelle armate, nel senato, ne' palagi, nelle cariche, in un vocabolo dappertutto fuorchè ne' templi e ne' teatri; che eglino riempivano i villaggi, la campagna, le isole, e formavano il più gran numero di tutte le città (Apol., c. 37).

È un altro fatto che la religione cristiana aveva degli ostacoli fortissimi, che si opponevano alla sua propagazione: 1.° essa era la nemica di tutti i culti: annientava tutti i Dei del gentilesimo co' loro sacerdoti e co' loro altari: aboliva nella nazione eletta, nella città santa un culto maestoso: proponeva per oggetto del suo culto un semplice uomo nell' apparenza crocifisso; 2.° ella predicava una morale pura e severa, nemica delle passioni; 3.° ella aveva de' potenti nemici da combattere, i re de' popoli, i sacerdoti, i filosofi, gli oratori, ecc. È un altro fatto che gl' istrumenti della sua propagazione furono debolissimi, alcuni pescatori, alcuni ignobili, non potenti, non ricchi, furono coloro che intrapresero di rovesciare tutte le religioni della terra, e di piantarne una nuova, contraria alle inclinazioni ed alle passioni della natura.

Ora io domando: la causa di questo fatto stupendo e maravigliosissimo io non posso trovarla che ne' miracoli di Gesù Cristo e degli apostoli. Senza di ciò io ho un effetto grandissimo senza alcuna causa. Io soggiungo che un tale avvenimento senza miracoli è esso un miracolo grandissimo, e prova la divinità della religione cristiana in un modo incontrastabile.

§ 53. Per lo sviluppamento di questo argomento io copierò le riflessioni dell'illustre Condillac. Se anche la religione cristiana non avesse travato ostacoli, la rapidità con cui ella si è sparsa sarebbe eziandio una cosa maravigliosa. Questa rivoluzione sarebbe unica nella sua specie. Che cosa penseremmo noi, se trovandosi tutto contrario alla sua propagazione, ella ha dovuto combattere i costumi, i pregiudizii e le superstizioni de' popoli? Qual progetto è quello degli apostoli! Annunciare una religione che si dichiara la nemica di tutti i culti; annunciarla non solamente nell' impero, portarla eziandio al di là, e presso nazioni, di cui eglino ignoravano le lingue. Questo progetto poteva forse eseguirsi senza soccorsi estraordinarii? Poteva esso solamente formarsi? Consideriamo principalmente che essi venivano da un popolo generalmente disprezzato, che erano disprezzati essi stessi; or questo disprezzo non era certamente il minore ostacolo. Come dunque questi ignoranti riescono eglino nella loro impresa, nel mentre che tanti impostori che comparivano non vi riescono, ed impostori fra i quali si trovano dei filosofi istruiti e considerati come un Apollonio di Tyane? Forse essi stessi hanno voluto imporre agli altri? Per qual ragione dunque combattono eglino tutti i vizii? Perchè insegnano eglino una morale sì pura e sì santa? Il carattere dell' impostura è forse quello di sacrificare ogni interesse umano, e di soffrire i tormenti e la morte per la menzogna? Riconosciamo dunque che gli apostoli erano convinti, e vediamo su qual fondamento (1).

(1) Gli Apostoli tutto sacrificarono per diffondere il culto di Gesù Cristo. Non cercaron ricchezze, non cercaron piaceri, perchè la loro vita fu una continua serie di fatiche e di patimenti. Non cercaron gloria, perchè non predicarono a loro nome, ma a quello del Crocifisso. Se non fossero veramente stati persuasi o convinti in tutti i modi, che il Cristo era risuscitato, come mai si sarebbero assoggettati fino ad un atroce martirio per esaltare uno che se veramente non fosse risorto gli avrebbe stranamente delusi? come trovarsi sempre coerenti?

È certo che i Giudei aspettavano il Messia nel tempo stesso in cui venne Gesù Cristo. Una quantità di profeti l'avevano annunciato, e questi non furono mica interpretati dopo il fatto. La speranza de' Giudei a questo riguardo era talmente nota che il rumore si era sparso fra i pagani: *Pluribus persuasio inerat* (dice Tacito) *antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempora fore ut valesceret oriens; profectique Judææ rerum potirentur.* E Svetonio: *Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, ut eo tempore Judææ profecti rerum potirentur.*

Ecco il Messia secondo l'idea che la maggior parte dei Giudei se ne formavano. Ora gli apostoli avevano le profezie sotto gli occhi; eglino erano testimoni delle azioni di Gesù Cristo; ed eglino l'hanno riconosciuto pel predetto Messia. L'adempimento delle profezie è stato dunque il primo fondamento della loro fede. Allora che due discepoli di s. Giovanni Battista vennero a a domandare a G. C. se egli era il Messia, egli rispose co' miracoli. *I ciechi vedono* (egli disse), *i zoppi camminano, i leprosi sono guariti, i sordi odono, i morti sorgono.*

I miracoli che gli apostoli vedevano e di cui i più semplici ed i più ignoranti erano capaci di convincersi, sono stati il secondo fondamento della loro fede.

Gesù Cristo fece molte predizioni, alcune delle quali si adempirono durante la sua vita, ed altre dopo la sua morte. Egli predisse il tradimento di Giuda, la negazione di san Pietro ed il vile abbandono di tutti i suoi discepoli. Gli stessi evangelisti hanno pubblicate queste circostanze, avviso umiliante che il solo amore della verità poteva far manifestare. Erano necessarii nuovi prodigi per accender la fede degli apostoli e de' discepoli. Il velo del tempio si squarciò: la terra tremò: essa si coprì di tenebre: Gesù Cristo risuscitò il terzo giorno (1): egli apparve molte volte nello spazio di quaranta giorni; egli ascese al cielo alla vista degli apostoli: egli inviò loro lo Spirito Santo. Convinti una seconda volta eglino si rimproverarono la loro viltà: eglino si rammentano che era stata predetta; eglino diveagono invincibili.

Or come questi uomini sì vili sono divenuti sì pieni di coraggio? La ragione è che eglino sono stati convinti, e lo sono stati, perchè hanno veduto. Tutte le circostanze delle apparizioni di nostro Signore provano ch'eglino non hanno creduto leggermente. Se io non parlassi che dei motivi che noi abbiamo di credere, l'incredulo potrebbe dire che gli evangelisti hanno inventato questi fatti. Ma gli apostoli non avrebbero potuto credere su di fatti che gli evangelisti avrebbero inventati dopo (1). Se eglino hanno creduto, hanno dunque veduto; ed i fatti non sono stati inventati. Ora non vi è dubbio che eglino hanno creduto.

Gesù Cristo fece delle predizioni, che si adempirono dopo la sua morte. Egli ha predetto che i suoi discepoli sarebbero condotti in presenza de' governatori e de' re per causa di lui, per servirgli di testimonianza innanzi a costoro ed innanzi alle nazioni. Egli è vero che non era impossibile il prevedere che si eleverebbero de' nemici contro di una religione che voleva stabilirsi su le ruine di tutti i culti. Intanto pria che ella tirasse l'attenzione de' governanti e de' re, bisognava che facesse de' progressi considerabili; perchè i sovrani non se ne sarebbero occupati, se ella fosse rimasta nell'oscurità in cui ella era ancora, allora che Gesù Cristo faceva questa predizione. Or non era facile di prevedere questi progressi: chiunque non farà attenzione che agli ostacoli, converrà che sarebbe stato molto più naturale di giudicare che la religione cristiana sarebbe soffocata sin dalla sua nascita. Intanto Gesù Cristo non teme di predirne la propagazione, assicurando che il suo Vangelo sarebbe predicato per tutta la terra, e che i suoi discepoli istituirebbero tutte le nazioni. Egli mostra bene qual è la sua confidenza, allora che dice: *Chiunque mi confesserà innanzi agli uomini, io lo confesserò innanzi di mio Padre che è ne' cieli.*

Per mezzo degli apostoli principalmente doveva questa predizione adempiersi: più eglino erano ignoranti, e più avevano della pena a comprenderla; e se essa si adempiva, era ciò per essi un nuovo motivo di convinzione.

Ma la profezia su la ruina della città e del tempio di Gerusalemme, e su la dispersione de' Giudei è ancora ben più sorprendente. Nel tempo in cui Gesù Cristo diceva che non re-

(1) Questo è l'argomento più forte. Se Gesù Cristo non fosse stato Dio, quale si annunziava, come mai avrebbe potuto risorgere? Questo è il miracolo de' miracoli. Che egli fosse morto veramente, si ricava dall'essere stato trafitto da una lancia nel cuore. Che il suo corpo non fosse involato si prova colle guardie che posero i Giudei suoi nemici al sepolcro, appunto per impedirlo. Poi chi si sarebbe esposto ad una simile azione? e per chi? Gli apostoli avviliti, spaventati, come si sarebbero presi il difficile incarico di sacrificar la loro vita per far trionfare appresso la morte uno che, secondo tutte le apparenze, dopo aver loro promesso tante cose gli avrebbe delusi? (vedi De la Luzerne, *Dissertazione sulla Rivel.*)

(1) Di più quando gli Evangelisti scrissero, esistevano ancora i testimonii de' fatti narrati, e nissuno gli ha mai smentiti. Gli stessi Ebrei non hanno mai negato i fatti.

sterebbe pietra sopra pietra questo avvenimento non sembrava affatto verisimile. Non lo sembrava nè anche allora che Tito formava l'assedio di Gerusalemme; perchè nulla non era meno di ciò nel carattere di questo principe. In effetto egli prese delle misure per salvare almeno il tempio: i suoi sforzi furono inutili. Qual motivo di convinzione per gli apostoli e per i discepoli che vivevano ancora! Per s. Giovanni, per esempio, e per s. Simeone, che vissero sino al secondo secolo. Colui che governava allora la chiesa di Gerusalemme si ritirò, allora che egli vide le aquile romane; ed egli seguì in ciò il consiglio che Gesù Cristo aveva dato.

§ 54. Io ho provato da un lato che gli apostoli erano convinti, e dall'altro che eglino lo erano con fondamento. Fa d' uopo dunque credere ad la loro autorità che la religione da loro predicata è tutta divina; e se anche non vi fossero per noi delle altre prove, non ci rimarrebbe alcun dubbio. Vediamo intanto quali sono stati i motivi di coloro che hanno creduto senza essere stati testimoni de' miracoli di Gesù Cristo.

Quando gli apostoli ed i discepoli non avessero fatto altro che attestare ciò che eglino avevano veduto, assicurarlo in mezzo de' tormenti, confermarlo morendo, e trovarsi felici di morire per l' Evangelo, questa ragione sarebbe stata sufficiente per determinare ogni spirito saggio, perchè una simile condotta non potrebbe associarsi colla menzogna. Ma con questo mezzo la fede si sarebbe sparsa troppo lentamente. Gli Apostoli provarono dunque i miracoli di Gesù Cristo, facendo essi stessi dei miracoli, rendendo la vista a de' ciechi, guarendo paralitici, zoppi, scacciando i demonii, risuscitando dei morti, facendo predizioni. Eglino fecero dippiù, eglino comunicarono questo potere a molti do' loro discepoli. Di tutti i miracoli quello che dovette principalmente accelerare la conversione de' Gentili è il dono delle lingue; perchè con questo mezzo il Vangelo si portava facilmente in tutte le nazioni. Tale dunque è stato il primo secolo della Chiesa, miracoli dappertutto, e dappertutto ancora testimoni che l'attestavano.

Intanto il più gran numero di coloro che si convertivano non era ancora che di uomini del popolo; ed lo dico *il più gran numero,* perchè sin d'allora ve ne furono molti che non dovevano esser posti in questa classe. Tali sono Giuseppe di Arimatea del gran sinedrio de' Giudei, Nicodemo, uno de' principali fra i farisei, Dionigi dell'Areopago, e Flavio Clemente, senatore, console e parente dell' imperatore. Ma è principalmente nel secondo secolo che bisogna ricercare i motivi della conversione de' dotti, e delle persone di mondo, perchè allora sono tali personaggi venuti in folla nella Chiesa. Questo secolo è stato uno de' più illuminati. Vi si occupava delle scienze e delle arti, vi si cercava con ardore la verità; e non si può presumere che le persone di mondo ed i dotti che si convertivano abbiano abbracciato senza esame una dottrina che gli esponeva all' odio, al disprezzo, a' tormenti, alla morte. Se voi domandate perchè tutti non si convertirono, io vi risponderò cho in generale si era o troppo prevenuto, o occupato troppo di altre cure per dare a questo esame tutta l' attenzione necessaria.

I più saggi furono da principio colpiti dalla pazienza coraggiosa de' martiri. Eglino ne vedevano esempii in tutte le provincie: questi esempii incessantemente si rinnovavano; ed eglino non immaginavano, come Plinio, che ciò potesse esser l'effetto di un' ostinazione cieca. Eglino giudicavano al contrario che una convinzione illuminata poteva sola inspirare in tutto l'impero lo stesso coraggio a' cristiani che vi si spandevano. Egli sembra inoltre che l' esser solamente convinti non era sufficiente a far de' martiri; perchè se si considera la lunghezza e la tortura impiegate per farli soccombere, si converrà che la loro fede aveva bisogno di esser sostenuta con de' soccorsi estraordinarii, e che la loro costanza può esser posta nel numero de' miracoli.

Dopo di essere stato colpito dal coraggio de' cristiani, era naturale di considerarne i costumi. Ora si trovava una rinuncia a' piaceri, alle ricchezze, alla pompa, in una parola a tutto ciò che eccita la cupidità. Si trovavano delle anime pure che si proibivano sino il pensiero di un delitto.

Si trovava una carità senza limiti, e si conosceva che un pagano battezzato diveniva un uomo nuovo, che era come rigenerato, come nato una seconda volta in uno stato più santo.

Qual era dunque la dottrina che ispirava tanto coraggio e tanta virtù? Qui l'esame diveniva un nuovo trionfo per la religione cristiana. Superiore per la sua teologia e per la sua morale a tutto ciò che i più gran filosofi avevano insegnato, ella innalzava l'ignorante alla conoscenza del suo Creatore, e lo riempiva delle massime più pure.

Queste considerazioni senza dubbio erano sufficienti per trascinare i Gentili che esaminavano senza prevenzione. Intanto eglino potevano ancora domandare a' cristiani: Ma perchè correre alla morte? Perchè ostinarvi a combattere i culti stabiliti? Vi è egli dunque necessario di distruggerli per esercitare tutte le vostre virtù?

A queste quistioni i cristiani rispondevano co' miracoli di Gesù Cristo, con quelli degli apostoli e degli uomini apostolici e colle profezie.

Queste risposte erano le stesse dappertutto ove vi erano cristiani: dappertutto si attestavano gli stessi o simili miracoli: dappertutto si professava la stessa dottrina e collo stesso coraggio. Aggiungiamo a questo accordo, il quale non può trovarsi coll' impostura, che gli evangelii erano stati scritti prima della rovina di Gerusalemme, che i libri dell' Antico testamento non potevano esser sospetti, poichè erano conservati da' Giudei, nemici della religione cristiana. Ecco per quali motivi si convertì un gran numero di dotti nel secondo secolo. In effetto era sufficiente che fossero ancora esistenti molti testimoni de' miracoli fatti nel primo, e che inoltre le profezie si fossero adempiute.

Le opere di Gesù Cristo, diceva Quadrato, nell' *Apologia* ch' egli osò presentare all' imperatore Adriano, sono state sempre vedute e conosciute, perchè esse erano reali. Esse certamente non sono state dubbiose agli ammalati guariti ed ai morti risorti. Or questi sono stati veduti non solamente nel tempo della loro guarigione e della loro risurrezione, ma lungo tempo dopo: non solamente nel tempo in cui nostro Signore dimorava su la terra, eglino hanno eziandio sopravvissuto di molto alla sua ascensione; ed alcuni vivevano eziandio a' nostri giorni.

Se Quadrato parlava così in questo frammento, il solo che ci rimane della sua *Apologia*, si può giudicar quanti testimoni esistenti egli trovava de' miracoli degli uomini apostolici. Egli è uno de' primi esempii de' dotti convertiti. La religione sparsa dappertutto era già sufficientemente provata, ed i miracoli divenivano ogni giorno meno necessarii. Sembravano essi inoltre essere stati più rari nel secondo secolo che nel primo, e più rari ancora nel terzo. Essi intanto non cessarono interamente. Dopo che uno era stato convertito per la testimonianza degli altri, si confermava eziandio nella fede per i miracoli, di cui era stato testimone egli stesso; perchè essi sono stati eziandio frequenti, fintantochè vi furono uomini apostolici, cioè durante il corso del secondo secolo.

Se noi passiamo al terzo secolo, le prove della religione aquistarono una nuova forza per i nuovi miracoli, comunque rari si suppongano. Da un altra parte noi vedremo la tradizione conservare in tutte le chiese quelli oprati prima: noi vedremo la cenere de' martiri attestarli dappertutto, ed i nemici stessi del cristianesimo riconoscerne la verità. Nè Celso, nè Porfirio gli hanno messi in dubbio.

Io mi sono limitato a porre sotto i vostri occhi i motivi che hanno convinto i pagani ne' primi tre secoli, perchè se la religione era dimostrata allora, ella lo è ancora oggi, e lo sarà in tutti i tempi (Condillac, *Corso di studi*, vol. 10, lib. XV, cap. X).

§ 55. Mi rimane di aggiungervi altri due paragrafi, e darò termine a questi elementi. Alla verità de' miracoli riportati nel Vangelo e negli altri scritti del nuovo testamento, gl' increduli oppongono l' incredulità della nazione giudaica. Se questi miracoli, eglino dicono, fossero stati veri, la nazione giudaica avrebbe abbracciato il cristianesimo.

In questa obbiezione si confondono due cose distinte, cioè la credenza a' miracoli e la conversione alla religione, a favor di cui i miracoli si operano. I Giudei tutti sono stati convinti de' miracoli fatti da Gesù Cristo e dagli apostoli; ma non tutti hanno abbracciato il cristianesimo. Altro è il vedere ed il credere un miracolo, altro il lasciar la sua religione; e tutti coloro che ne hanno veduti o creduti, non hanno per questo cambiato religione. Agrippa non dubitava de' miracoli di Gesù Cristo, de' quali s. Paolo lo citava per testimone (*Atti* 26, v. 27); egli non aveva cosa in contrario, e pure non si fece cristiano. Alessandro Severo era persuasissimo della santità di Gesù Cristo, delle meraviglie da lui operate, giacchè gli rendeva un culto particolare; e nondimeno se ne morì nella professione del paganesimo. Celso, Porfirio, Giuliano hanno ammessi i miracoli di Gesù Cristo; ma perchè erano grandemente intestati di tutti i falsi prodigii creduti da' Gentili, si sono accecati rispetto alle illazioni che venivano da quelli del Salvatore. Quando i Giudei dicevano di Gesù Cristo: *In principe dæmoniorum ejicit dæmonia*, eglino non negavano i fatti, ma adducevano per causa di questi fatti l' operazione del diavolo.

Inoltre, rispondo io, che l' incredulità del corpo della nazione giudaica, lungi di essere una obbiezione contro il cristianesimo, ne è una prova valevolissima; e ciò è perchè questa incredulità è stata predetta da' profeti. Io ho recato dissopra la profezia di Daniello, in cui quest' incredulità è stata chiaramente predetta.

« Egli è vero che i Giudei avendo la cono-
« scenza del Messia avrebbero dovuto conoscerlo
« in G. C. In effetto eglino non ignoravano che
« nascerebbe dalla tribù di Giuda, dalla famiglia
« di Davide, nel paese di Betleem e nel fine
« delle settanta settimane denotate da Daniello:
« eglino sapevano che egli aver dovea un pre-
« cursore, che la sua venuta sarebbe nascosta,
« che dimorerebbe eternamente, che farebbe de'

« miracoli, e molte altre circostanze che si son
« tutte adempiute nel nostro Salvatore. Ma dappertutto
« nella Scrittura eglino trovano il Messia
« Dio ed uomo, grande ed umiliato, padrone
« e servo, sacerdote e vittima, re e suddito, soggetto
« alla morte e vincitor della morte, ricco
« e povero, potente e senza forze; e queste idee,
« contraddittorie in apparenza, valevano a' loro
« occhi il vero senso delle profezie. Eglino immaginarono
« dunque, la maggior parte, un Messia
« secondo la loro ambizione. Eglino sei rappresentarono
« simile a quegli uomini che Iddio
« aveva loro inviati molte volte per tirarli dall'
« oppressione e dalla servitù; ed eglino lo
« giudicavano solamente più grande. Egli doveva
« essere un eroe, un conquistatore, il cui
« regno esser dovea di questo modo che estenderebbe
« il suo impero su la terra, e che colmerebbe
« i Giudei di tutte le sorte de' beni
« temporali. Questi pregiudizj lusingavano sì
« grandemente il loro amor proprio che eglino
« non vedevano più le umiliazioni del Messia,
« o che le spiegavano in un senso figurato. Inoltre
« era egli predetto che essi vedrebbero senza
« conoscere, che udrebbero senza comprendere;
« che eglino sarebbero riprovati, e che un popolo
« prima infedele e straniero entrerebbe
« nella nuova alleanza. Questo accecamento per
« l'appunto fu quello che non fece loro conoscere
« il Messia in G. C. povero, sconosciuto,
« disprezzato, paziente, senza pompa, senza seguito,
« senza potenza temporale (1) ».

§ 56. Sebbene io abbia parlato della purità della morale evangelica, nondimeno non l'ho fatto di preposito; dirò dunque qui poche cose, ma importanti, sull'eccellenza della dottrina contenuta nel Nuovo testamento. La rivelazione cristiana ci annuncia due specie di dommi che servono a condurci alla virtù ed alla vera felicità. Una contiene quelli che possono esser provati dalla ragione; l'altra contiene quelli che sono al di sopra della ragione, dico *al di sopra della ragione*, poichè non può la rivelazione nulla contenere che sia alla ragione contrario. Due verità non possono contraddirsi. La *rivelazione* contiene quelle verità che Dio ha manifestato agli uomini di una maniera estraordinaria ed immediatamente; e la *ragione* nel suo risultamento è l'insieme di tutte quelle verità che l'uomo, ragionando rettamente, può scovrire senza alcun soccorso straordinario. Iddio parla *immediatamente colla rivelazione*, e *mediatamente colla ragione*; e Dio non può esser contrario a sè stesso. Il benefizio della rivelazione pe' dommi razionali consiste nello scovrirli all'uomo senza lasciare a lui la cura d'investigarli. Ella li annuncia in un modo positivo, dilegua le incertezze che potrebbero nascerne, e conferma essi la ragione nelle sue giuste illazioni. Pe' dommi poi superiori alla ragione, la rivelazione riempie il vôto che la ragione ci lascia su di alcuni oggetti (1), e ponendo in armonia le nostre affezioni soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

La religione è il dono più augusto della beneficenza del Creatore per condurci alla virtù ed alla felicità. Essa ci annuncia, come abbiam detto, due specie di dommi che servono a questo doppio oggetto: una contiene quelli che la ragione può anche insegnarci; l'altra quelli che sono al di sopra della ragione. Il domma della provvidenza, quello dell'immortalità dell'anima, i precetti della più pura morale, sono dommi della prima specie. Il domma della redenzione e della divina natura del Mediatore son dommi della seconda specie.

Il beneficio della rivelazione pe' primi dommi consiste in ciò che ella li conferma, li annuncia in un modo positivo, li sanziona, e dilegua su l'oggetto qualunque incertezza. Pe' secondi ella riempie il vôto che la ragione ci lascia su di alcuni punti, e ponendo in armonia le nostre affezioni, soddisfa tutti i bisogni dell'uman cuore.

Se l'avidità ammassa tesori sopra tesori pei ricchi; se questi chiudono le orecchie a' clamori dell'indigenza, se la terra sembra alcune volte negare il menomo sostentamento al povero, io apro il Vangelo della salute e leggo:

« Gettate lo sguardo sopra gli uccelli dell'a-
« ria, i quali non seminano, nè mietono, nè em-
« piono granai; e il vostro Padre celeste li pa-
« sce. Non siete voi assai da più di essi?

« Ma chi è di voi che con tutto il suo pensare
« possa aggiuntare alla sua statura un cubito?

« Non vogliate dunque angustiarvi dicendo:
« cosa mangeremo o cosa beremo, o di che ci
« vestiremo? Imperciocchè tali sono le cure del
« Gentili. Ora il vostro Padre sa che di tutte
« queste cose avete bisogno.

« Cercate adunque in primo luogo il regno
« di Dio e la sua giustizia, e avrete di sopra
« più tutte queste cose.

« Chi è mai tra voi che chiedendogli il suo
« figliuolo del pane gli porga un sasso? E se
« gli domanderà un pesce gli darà egli una serpe?

(1) Condillac, op cit., cap. IV, vol. 10.

(1) Gli stessi filosofi pagani confessavano che la loro ragione non giungeva a sciogliere certi problemi importantissimi per l'uomo. Per es. senza la rivelazione come si potrebbe conoscere il modo di soddisfare alle colpe commesse e placar la divinità offesa? Come spiegare la degradazione dell'uomo, come assegnar la maniera di onorare Dio? A tutto risponde la rivelazione.

« Se adunque voi, cattivi come siete, sapete
« dare de' beni che vi sono dati ai vostri figliuoli,
« quanto più il Padre vostro che è ne' cieli con-
« cederà il bene a coloro che glielo doman-
« dano (1)? »

Ecco come la religione col domma della rassegnazione all' ordine della provvidenza e colla fiducia in questa ci sostiene ne' mali irreparabili, e presta alla virtù il più potente soccorso e nell' affizione il più dolce sollievo.

Se la forza e l' ingiustizia aggrava su di noi li suo giogo di ferro, il Vangelo vien tosto in nostro soccorso e ci annuncia:

« Beati coloro che piangono, perchè questi
« saranno consolati. Beati quelli che hanno fame
« e sete della giustizia, perchè questi saranno
« satollati. Beati quei che soffrono persecuzioni
« per amore della giustizia, perchè di questi
« è il regno de' cieli (2). »

Ecco come il cristianesime col domma dello stato futuro viene in soccorso della virtù infelice.

Ma qual morale esso predica agli uomini? Sempre sono stato colpito da questa sentenza dell' apostolo s. Giacomo: « Religione pura ed im-
« macolata, nel cospetto di Dio e del Padre è
« questa di visitare i pupilli e le vedove nella
« loro tribolazione e di conservarsi puro da
« questo secolo (3). »

Il cristianesimo ci domanda il più puro e disinteressato amore degli uomini e con questa legge di amore saranno nello stato futuro giudicati tutti gli uomini. L' eterno legislatore e giudice dirà ai virtuosi: « Venite, benedetti dal
« Padre mio, prendete possesso del regno pre-
« parato a voi sin dalla fondazione del mondo.
« Imperocchè ebbi fame e mi deste da man-
« giare; ebbi sete e mi deste da bere; fui pel-
« legrino e mi ricettaste; ignudo e mi rivesti-
« sta, ammalato e mi visitaste; carcerato e ve-
« niate da me (4).

Lo stesso giudice divino rimprovererà ai reprobi la durezza del loro cuore nell' ommissione delle opere di beneficenza.

Il domma dell'universale giudizio degli uomini è una conseguenza ed una spiegazione della massima della ragion pratica: *la virtù merita premio*, *il vizio merita pena*. Inoltre esso è analogo ad un bisogno del cuore umano. Quante volte noi vediamo che l' innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini, ed il reo apparisce innocente! Noi ne siamo disgustati e verremmo che un tal disordine morale fosse riparato. L' universale giudizio soddisferà ad un

(1) Matth., cap VII. e VIII.
(2) Matth., cap. V.
(3) Matth., cap. V, v. 7.
(4) Matth., cap. XXV.

tal bisogno del cuore umano. Allora l' ordine morale comparirà nella sua integrità e bellezza, e la provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

La sola religione lascia alle colpe umane la speranza indefinita del perdono, questa speranza che il mondo nega ad esse sovente, che la coscienza sembra alcune volte rifiutare all' uomo delinquente, questa speranza riparatrice, indispensabile per guarire le ferite delle colpe e per renderle profittevoli.

La nostra ragion pratica ci grida: il vizio merita pena. Il rimorso interiore ci accusa di delitti già fatti e pe' quali non vi è rimedio che non sieno fatti. In questo stato di cose domando alla filosofia: che farà l' uomo? Crederà egli che i suoi delitti sono imperdonabili? Ma lo stato di disperazione è contrario al perfezionamento morale, a cui l' uomo è destinato e tende incessantemente. Crederà egli che i suoi passati delitti non avranno alcun peso nella bilancia dell' eterna giustizia? Ma ciò è contrario alla massima: *il vizio merita pena*. Uomini tormentati dai rimorsi delle vostre colpe passate, consolatevi. La giustizia e la misericordia divina si han dato un bacio scambievole: un Redentore divino ha soddisfatto col prezzo del suo sangue per tutte le colpe del mondo: pentitevi de' falli trascorsi, invocate il mediatore celeste, confidate nel valore infinito della sua mediazione, e voi sarete salvi (1).

L' impeccabilità dell' uomo è una chimera. La conoscenza del rimedio per le colpe commesse è una conoscenza necessaria per la nostra virtù e per la nostra felicità. La disperazione pei delitti passati renderebbe l' uomo vieppiù vizioso ed infelice. Questa conoscenza la filosofia non può darla; o almeno non può darla con certezza e completamente. Come conoscere colla ragione il mezzo di espiare i nostri peccati? Si potrà forse congetturare che la disperazione non può esser permessa; ma come accordare ciò colla giustizia punitrice? Le leggi umane condannano per alcuni delitti un uomo alla morte, malgrado i segni del suo pentimento.

Il Vangelo riempie questo vôto della filosofia, e lo riempie ammirabilmente. Il Vangelo è dunque divino. Esso soddisfa a tutti i bisogni della nostra ragion pratica.

Oh! come è consolante il Vangelo su di questo punto importante per la nostra virtù e per la nostra felicità! « Se diremo che non abbiam
« colpa, noi inganniamo noi stessi, e non è in
« noi verità. Se confessiamo i nostri peccati,

(1) La rivelazione mostra qual è il modo da tenersi; il sacramento della penitenza.

« egli è fedele e giusto per rimetterci i nostri
« peccati e mondarci da ogni iniquità. Se alcuno
« avrà peccato, un avvocato abbiamo presso del
« Padre, Gesù Cristo il giusto. Ed egli è pro-
« piziazione pe' nostri peccati, nè solamente
« pe' nostri, ma anche per quelli di tutto il
« mondo (1). »

La parabola della pecorella smarrita, quella del figliuol prodigo (2), il fatto della donna adultera (3) son molto consolanti per i peccatori.

Allora che s' intraprende la grande opera della conversione, s' incontrano molti ostacoli per parte delle nostre inclinazioni e degli abiti cattivi contratti.

Questi ostacoli potrebbero produrre lo scoraggiamento del peccatore. Il Vangelo ci annunzia che Dio è pronto ad aiutarci e che ei dispensa la sua grazia medicinale, purchè noi con umiltà di cuore gliela domandassimo. « Se
« alcuno di voi è bisognoso di sapienza, la
« chiegga a Dio che dà a tutti abbondantemente
« e nol rimprovera, e gli sarà conceduta. Ma
« chieda con fede senza niente esitare (4). »

Giovanetti, non vi lasciate sedurre da una falsa filosofia; siate fedeli al Vangelo ed alla Chiesa di Gesù Cristo, la quale è il fondamento e la colonna della verità (5).

## Riassunto delle principali dottrine della filosofia morale e della teologia naturale.

Si citano i paragrafi delle stesse opere in cui queste dottrine sono estesamente sviluppate.

1.° D. Che cosa è la religione naturale?

R. È l'insieme delle verità che si possono provare per mezzo della ragione, le quali ci manifestano ciò che dobbiamo pensare di Dio, delle sue relazioni colle creature e de' doveri che siamo obbligati di praticare per la volontà dello stesso Dio.

2.° D. Che cosa c' insegna la ragione riguardo alla natura divina?

R. Ella c' insegna che Dio è eterno, immutabile, infinito, unico.

D. L'eternità di Dio è ella una durata infinita, composta d' istanti successivi, senza che partendo dall' istante presente si giunga ad un primo istante?

R. No: non vi ha alcuna successione nell' eternità. Non solamente quella che chiamasi *successione fisica*, ma nemmeno quella che Genovesi chiama *successione metafisica*. ( Teologia nat., cap. IV, § 28.)

(1) S. Giov., lett. I, c. I e II.

(2) Luca, XVI.

(3) Giov., VIII.

(4) S. Giacomo, cap. I.

(5) Non sarà discaro agli amici del bene questo riepilogo. La *religione* è la prudenza per attendere al cumulo di tutti i beni desiderabili dall' uomo; perciò chi deride la religione mostra di ignorare cosa deride. La sua etimologia viene da *religo* o *eligo*, volendosi con tal voce indicare che lo spirito sceglie, mediante la religione, il sommo bene a preferenza degli altri beni. La religione sola è atta a frenare le passioni, a tener l' uomo nell' ordine voluto dalla retta ragione, a far sì che non corra dietro ad un' ombra di felicità che si dilegua appena è raggiunta, mentre crede di conseguir la felicità. La ragione non basta senza un aiuto, e le aberrazioni di sommi filosofi su questo punto sì importante, dovrebbero istruire chi crede sì forte la ragione da poter tutto ella sola. La *probità naturale* tanto encomiata da chi vorrebbe la religione bandita o lasciata soltanto al volgo, è un ente chimerico di virtù. Fondata sopra motivi naturali cede presto all' urto di seducente occasione che, dimostrando l' utilità, prometta insieme l' occultazione del delitto, e presso il mondo l' integrità della fama. Ma non può esister religione ove domina l' immoralità, appunto come una lampada non può ardere ove l' aria è corrotta. Chi desidera veder abbattuto in un modo invitto ogni sofisma vomitato dagli empi e dai libertini contro la religione cattolica, legga Huet, Falletti, e specialmente le *Dissertazioni* di La Luzerne. Io mi contenterò delle seguenti poche riflessioni. La storia dice che la rivelazione è antica quanto il mondo; tutti i popoli ne hanno ammessa una. Provatane una vera, le altre necessariamente son false, perchè la verità è una. La rivelazione che ammettevano gli *antichi Ebrei*, e che ammettono pure i *Cristiani* comincia da Adamo e giunge fino a *Gesù Cristo*, che le dette compimento e quindi si diffuse per tutta la terra. La storia in cui si legge questo fatto presenta *profezie* e *miracoli*, operati appunto per mostrare che Dio era l' autore della rivelazione e non già un uomo che voleva regolare a capriccio i suoi simili. Queste profezie, questi miracoli reggono ad ogni più severa critica, e delle profezie e dei miracoli non può essere autore che Dio stesso, a cui tutto è presente e che regola l' universo. S' aggiunge a tutto questo che la rivelazione di cui parliamo innalza l' uomo, illumina il suo intelletto; e se talora presenta cose che superano la sua ragione, nulla mai presenta che la degradi, nulla presenta di assurdo, ma anzi ad una morale perfetta unisce in un modo il più chiaro quanto di meglio travidero coi loro sterminato ingegno i più grandi filosofi del gentilesimo. Non volendo per altro incominciar il nostro esame dai primi esordii del genere umano, cominciamo da Gesù Cristo. Egli si annunzia per figlio di Dio, per quello che da tanti secoli era stato promesso qual Riparatore di una colpa del primo uomo, la quale con tutti i suoi discendenti l' avea gettato in un abisso di mali infiniti. Si verificano in quest' uomo divino tutte le cose dette dai profeti relative al Messia; sorprende con miracoli inauditi gli stessi suoi nemici, i quali, non potendo negare i fatti, ricorrono al miserabile ripiego di tutto attribuire alla potenza del demonio. Il Cristo, secondo tutte le particolarità più minute descritte dai profeti, è posto a morte: ma egli risuscita come ha predetto, e perchè non si creda la sparizione del suo corpo dal sepolcro un' opera dei suoi seguaci, l' avvenimento accade a malgrado le più rigorose precauzioni prese da' suoi nemici. Non basta; più di 500 persone di vario sesso e condi-

**D.** Qual relazione vi è fra Dio e le creature?

**R.** La relazione di causalità.

**D.** Che cosa importa questa causalità?

**R.** Importa che tutte le sostanze finite sono state prodotte, cioè *create* da Dio.

**D.** La creazione sembra una cosa impossibile, perchè ripugnante al principio: *niente si fa dal niente.*

**R.** Questo principio non può combatter la creazione, se non quando significa: *niente può cominciare ad essere;* ma in questo senso è falso, poichè combatte l'esistenza de' cambiamenti attestata dall'esperienza. (Teologia nat., § 4, 5, 6, 7.)

**D.** Sembra pure che la creazione sia contraria all'immutabilità di Dio.

**R.** L'atto creatore essendo eterno, la creazione non è contraria all'immutabilità di Dio.

**D.** L'esistenza del male nell'universo sembra contraria all'unità di Dio; poichè sembra supporre l'esistenza di due principii eterni.

**R.** L'esistenza di due principi eterni dell'universo è assurda, nè spiega i fenomeni.

**D.** Ma il male non ripugna forse alla divina bontà? (Teologia nat., cap. II.)

**R.** Il male non ripugna alla divina bontà.

3.° **D.** Abbiamo noi de' doveri, o, in altri termini, vi è egli un bene morale ed un male morale?

zione attestano di averlo veduto risorto e di avergli parlato: dodici miseri pescatori suoi discepoli, senza lettere, senza mezzi umani di sorte alcuna, prima timorosi ed increduli essi medesimi giungono a fare adorare come figlio di Dio, come vero Dio ed uomo insieme uno che spirò con ignominia sopra un patibolo. Con prodigi solenni confermano ciò che di lui e a nome di lui vanno predicando; sostengono la medesima dottrina tutti d'accordo, sebbene in varie parti sparsi pel mondo; senza nulla sperare in terra, non per la propria gloria, non per interesse proprio, ma per la gloria di uno che era già morto, offrono la loro vita a mille incomodi, di tutto si privano; e seguaci di ogni virtù, in mezzo a' più fieri tormenti, tra i quali spirano martiri del vero, attestano la divinità e i prodigi del loro maestro. Sofisti, tiranni, persecuzioni ostinate non bastano a inibire l'adorazione del Nazareno, a farne obbliare la dottrina, sublime in vero, ma contraria ai pregiudizii e più alle passioni che lusingano i sensi. Gente di ogni età, di ogni condizione, di ogni sesso in epoche da tutti i vizii corrotte, abbraccia la religione perseguitata e proscritta. Infinito è il numero dei martiri, si rinnovano ovunque prodigi a nome del Crocifisso, e la sua religione alfine trionfa. Il popolo che lo ripudiò e dannò a morte, come egli predisse, è disperso, perde irreparabilmente tempio e potere; e senza re, senza sacrifizio, testimonio continuo della verità degli oracoli di Cristo, mentre degli altri popoli non resta che il nome, esiste egli ancora, ma ramingo per tutta la *terra*. Se la religione cattolica non è provata coi miracoli, è ella stessa un miracolo che tutti li supera. Moltissime sette ad ora ad ora insorsero, come predetto avea Gesù Cristo, contro i dogmi insegnati dalla sua Chiesa, e quegli che fu posto a regolarla qui in terra, il successore vivente di Pietro apostolo, il vescovo di Roma, combattuto sempre in mille guise e vinto mai, l'ha salvata illesa da ogni errore. Costante la Chiesa cattolica nella sua fede, a guisa di uno scoglio percosso da un mar tempestoso, ha sempre visto confondersi e poi sparire tutte le sette unite tra loro non per una credenza comune, ma per un odio comune verso di lei, appunto come tutti gli errori si uniscono solo in odiar la verità; e se alcune han seguitato a farle guerra, han sempre presentato un aspetto diverso, cangiando ognora credenza e mostrando così che si appoggiavano all'errore. Le virtù più insigni, più grandiose si trovano fra i cattolici: alla fede cattolica deve l'umanità i più grandi beneficii, le più filantropiche istituzioni, e dirò con Montesquieu: « La religione di G. C., « quantunque sembri aver per unico oggetto la fe« licità della vita futura, è nondimeno la sola che « anco sorride ai nostri giorni sfortunati in que« sta valle di pianto. »

Ebbene! dica pure lo stesso Boolingbroke: « Non « si è mai veduta religione al mondo quanto la cri« stiana, la quale più direttamente intenda al fine « di procurare la pace e la felicità degli uomini »; ripeta Rousseau: « Io veggo a suo favore prove « che non posso combattere »: replichi Bayle: « Ha dei fatti che non si possono negare, i quali « provano chiaramente che è un'opera divina ». Molti, specialmente giovani, facendo eco alle sorde voci di vecchi logori dai vizi, di uomini immersi in ogni turpitudine, per astio furibondo di vedersi forse strappar di mano dalla religione vittime designate alle loro libidini, chiuso il campo a involare onor, fama e danaro gridano ognora che la religione è dannosa, avvilisce, degrada, è un pregiudizio, un'impostura. Deridono i suoi misteri, la sua morale, senza conoscerla; perseguitano, scherniscono i sacri ministri, profanano i templi, cercano proseliti ai loro eccessi, ai loro sacrilegi. Talvolta con un gergo bizzarro di bernesca ipocrisia si accingono a far l'encomio di non so quali virtù sociali, forse virtù di temperamento e di circostanza per meglio deluder gli stolti; e col manto della filosofia, da loro barbaramente prostituita, fanno ogni sforzo per togliere o adulterare ogni sentimento religioso dal cuore degli uomini, ricantando i sofismi di Celso, Porfirio, Tindall, Collins, Voltaire e di ogni altro empio che abbia disonorato la ragione umana. Quando avrà un limite la tracotanza di tanti corrotti seduttori della misera gioventù?... Forza umana non basta forse senza un prodigio, chè alla fede non può supplire la filosofia: essa invano si sforza di persuadere chi per vizi e seduzioni si gettò alla miscredenza; ne farà uno scettico, forse un disperato che si sentirà spinto a seguire quello che la ragione gli detta, mentre una forza terribile lo trascina al delitto e lo straziano i rimorsi. L'autorità degli scrittori empii e corrotti è solo buona quando lusinga le passioni, si rigetta se favorisce la virtù, se loda la religione. E il torrente degli empii libri e delle massime sovvertitrici straripa, minaccia tutto, tutto seco trasporta superbo e si avanza..... Salvi Iddio l'Italia da questa vera sciagura dello scetticismo religioso, dell'indifferenza velata da virtù apparenti e da azioni che riguardano più il benessere fisico che il morale. Tale sciagura quasi invisibile è infinitamente maggiore di tutte quelle o chimeriche, o apparenti, di cui si lamentano sino alla nausea quasi tutti gli scrittori moderni, che voglion comprar l'aura di effimero applauso.

**R.** L'esistenza de' doveri, e perciò del bene e del male morale, è una verità primitiva che la coscienza ci manifesta.

**D.** Definitemi il *dovere?*

**R.** La nozione del dovere, essendo una nozione semplice, non può logicamente definirsi.

**D.** Donde deriva la nozione del dovere?

**R.** La nozione del dovere è una nozione *soggettiva;* ella deriva dalla stessa nostra natura.

**D.** Le verità morali son esse necessarie o contingenti?

**R.** Esse sono necessarie.

**D.** Ma se sono necessarie, segue che sono analitiche?

**R.** Le verità teoretiche necessarie sono analitiche, ma le verità pratiche o morali necessarie sono sintetiche.

**D.** Il principio del dovere può esso confondersi ed identificarsi con quello dell' *utile*, o dell' interesse ben inteso?

**R.** No. Il dovere e l' utile sono due principii razionali di azione distinti l' uno dall' altro; e quello dell' utile è subordinato a quello del dovere.

**D.** Dimostratemi la verità morale: *sii giusto.*

**R.** La massima o il precetto: *sii giusto*, è una verità primitiva, come lo è la massima: *sii benefico* (Vol. II, cap. IX, e principalmente dal § 115 sino al fine).

**D.** Tutti i doveri verso de' nostri simili si possono risolvere nel principio della beneficenza?

**R.** Sebbene la pratica de' nostri doveri verso degli altri tenda al bene del genere umano, il solo principio nondimeno di fare il bene altrui non è sufficiente a mostrarci i nostri doveri verso gli altri ne' casi particolari (vol. II, cap. X, § 123).

**D.** Abbiamo noi solamente de' doveri verso gli altri uomini?

**R.** Noi abbiamo eziandio de' doveri verso di noi stessi e de' doveri verso di Dio. I doveri di noi stessi, debbono dirigersi al bene degli altri, e farsi per obbidire alla volontà di Dio (vol. II, cap. X, § 124).

4.° **D.** La filosofia c' insegna ciò che possiamo sapere e ciò che dobbiamo fare: ci dà ella eziandio delle istruzioni su ciò che dobbiamo sperare?

**R.** La filosofia ci manifesta eziandio delle verità consolanti sul nostro futuro stato.

**D.** Quali sono queste verità consolanti?

**R.** L' immortalità dell'anima umana, e l'unione della felicità colla virtù.

**D.** Come si provano queste verità?

**R.** Queste due massime: *la virtù merita premio, il vizio merita pena*, sono due verità primitive della nostra ragion pratica. Esse non hanno il loro compimento sempre su questa terra; debbono in conseguenza averlo dopo la morte; e perciò provano l' immortalità dell' anima e l'unione della felicità colla virtù.

**D.** Abbiamo noi questa sola prova dell' immortalità dell' anima?

**R.** Ne abbiamo molte altre. La semplicità d l'anima prova la sua naturale indestruttibilità. Il desiderio costante ed irresistibile che si trova in tutti gli uomini di un bene sommo prova eziandio l'immortalità dell' anima.

**D.** È egli vero che le due massime enunciate provano eziandio la libertà dell' uomo?

**R.** Ciò è verissimo; ed indipendentemente da ciò noi abbiamo un sentimento chiaro dell' esistenza della nostra libertà. Perciò l' esistenza della virtù e del vizio, quella della libertà e di uno stato futuro di premio e di pena, e perciò l' immortalità dell' anima, sono tre verità che si suppongono e si rischiarano scambievolmente (vol. II, dal § 126 sino al fine).

5.° **D.** La ragione sola ci manifesta la verità consolante dell' immortalità dell' anima e dell'unione finale della virtù colla felicità?

**R.** Non solamente la ragione, ma eziandio la rivelazione ci manifestano la verità di cui parliamo.

**D.** Che cosa è la rivelazione?

**R.** La rivelazione è un' azione immediata di Dio su lo spirito umano, con cui Dio produce nello spirito le conoscenze che vuol produrre.

**D.** La rivelazione è possibile?

**R.** La semplice nozione dell' onnipotenza divina basta a convincerci della possibilità della rivelazione. Iddio non solamente può manifestare immediatamente all'uomo quella verità che egli vuol fargli conoscere, ma può eziandio produrre in lui la convinzione di questa manifestazione.

**D.** La rivelazione fatta ad una persona scelta da Dio può ella estendersi ad altre persone?

**R.** Iddio può comandare alla persona, a cui si è fatta la rivelazione, d' insegnare agli altri le stesse verità che le sono state rivelate. Colui che ha ricevuto un tal comando da Dio si chiama *apostolo* o *inviato*.

**D.** Gli uomini son obbligati a riconoscere la missione divina dell' apostolo di Dio su la semplice asserzione di costui?

**R.** No. L' apostolo dee provare agli altri la sua missione coi miracoli.

**D.** Un miracolo non è esso un avvenimento impossibile?

**R.** Il miracolo è un effetto contrario all' ordine costante della natura, il quale ha una causa estraordinaria. Esso è possibile.

**D.** Che cosa dobbiamo pensare della profesia?

R. La profezia è possibile. I miracoli e le profezie sono i segni estrinseci della verità della rivelazione. La bontà intrinseca della dottrina rivelata è il segno intrinseco.

D. Abbiamo noi delle prove convincenti che una tal rivelazione siasi fatta agli uomini?

R. Il Pentateuco di Mosè e la storia del genere umano provano che Dio si è rivelato a Mosè, a' primi padri del genere umano, ed a' patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe.

D. La religione giudaica è dunque vera e divina?

R. Senza dubbio. Ella ha in suo favore molti miracoli, molte profezie e l'eccellenza della sua dottrina.

D. Ma Dio non ha riprovato la nazione giudaica?

R. La religione e la rivelazione giudaica promettevano ed annunciavano un'altra rivelazione che doveva esser diretta al genere umano. Esse prenunciavano la venuta di una persona divina che si chiamava il *Messia*. Quest' è venuto, e la nazione giudaica non l'ha riconosciuto, perciò è stata riprovata.

D. Il Messia venuto ha dato de' segni agli uomini per riconoscerlo?

R. Il Messia venuto è il nostro Salvatore Gesù Cristo. Egli ha fatto da' miracoli; è risorto ed è asceso al cielo; questi miracoli sono attestati da testimoni che non potevano nè ingannarsi, nè ingannare. Gesù Cristo ha fatto delle profezie, specialmente quella che riguardava la rovina di Gerusalemme. La dottrina da lui insegnata agli uomini è eccellente e consolante. Da ciò segue la verità e la divinità della religione cristiana (Teologia naturale, cap. V, sino al fine del volume, vol. II, cap. III, § 26).

FINE.

# INDICE

## LA LOGICA PURA

—

### CAPO I.

*Nozioni preliminari sulla filosofia.*



### CAPO II.

*Nozioni preliminari sulla logica.*

## CAPO III.

*Delle verità primitive pure, a priori, ecc.*



## CAPO IV.

*Del raziocinio.*



## CAPO V.

*Del sillogismo.*



## CAPO VI.

*De' diversi modi di argomentare.*

## CAPO VII.

*Del metodo.*



---

## DELLA PSICOLOGIA

---

## CAPO I.

*Della coscienza o della sensibilità interna.*



## CAPO II.

*Della sensibilità esterna.*

## CAPO VI.

### *Del desiderio e della volontà.*



## CAPO VII.

### *Della memoria, della reminiscenza, della dimenticanza.*



## CAPO VIII.

### *Del sonno e de' sogni*

## CAPO IX.

### *Degli abiti intellettuali.*



## CAPO X.

### *Esame del sistema di Condillac su le facoltà dello spirito.*

## DELLA IDEOLOGIA

### CAPO I.

*Dell' origine delle idee.*



### CAPO II.

*Analisi delle idee dello spirito e del corpo.*



### CAPO III.

*Analisi delle idee dell' unità, di numero, di tutto, d' identità e di diversità.*

## CAPO IV.

*Analisi delle idee di sostanza e di accidente, di causa e di effetto.*



## CAPO V.

*Delle idee del tempo e dello spazio.*

## CAPO VI.

### *Analisi delle idee dell'universo e di Dio.*



## CAPO VII.

### *Di alcuni errori della volgare ontologia.*



## CAPO VIII.

### *Dell'influenza de' vocaboli nella formazione delle nostre idee.*

---

## DELLA LOGICA MISTA.

### CAPO I.

*Del primo fondamento della logica mista, cioè delle verità primitive di fatto.*



### CAPO II.

*Del raziocinio misto.*

## CAPO III.

*Continuazione dello stesso argomento. — Della distinzione delle due specie di esperienza, cioè della primitiva e della secondaria. — Del fondamento della certezza morale.*

## CAPO IV.

*Dell' origine de' nostri errori.*

## CAPO V.

*Della probabilità delle ipotesi.*



## CAPO VI.

*Esposizione ed esame della filosofia trascendentale.*



—

## DELLA FILOSOFIA MORALE

—

### CAPO I.

*Dell'influenza della volontà su l'intelletto.*



### CAPO II.

*Dell'influenza dell'intelletto su la volontà.*



### CAPO III.

*Del bene e del male morale.*

## CAPO IV.

*Continuazione dello stesso argomento de' rapporti fra la virtù e la felicità.*

## CAPO V.

*Si deducono i doveri dell' uomo dai principii generali stabiliti antecedentemente.*

## CAPO VI.

### *Dei mezzi per esser felice.*

## CAPO VII.

### *Delle passioni.*

—

## ELEMENTI DI TEOLOGIA NATURALE

—

### CAPO I.

*Si difende l'esistenza di un Dio creatore dalle obbiezioni degli atei.*



### CAPO II.

*Si stabilisce l'unità di Dio contro le obbiezioni di coloro che la negano.*



### CAPO III.

*Si dimostra che il domma della Providenza non ripugna alla libertà.*



—

## CAPO IV.

*Della distinzione degli attributi di Dio.*



## CAPO V.

*Della rivelazione.*



## CAPO VI.

*Si prova particolarmente la divinità del Vangelo e del Nuovo testamento.*



—

# RECENTE PUBBLICAZIONE

DELLE

# LE GRANDI STORIE D'ITALIA

per la prima volta nella loro integrità ristampate in Milano nel comodo e tascabile formato di trentaduesimo, a mite prezzo, e mai fin ora da alcun altro editore applicato a dette opere, le quali sono distribuite come segue;

**Storia d'Italia** di messer Francesco Guicciardini, conforme alla celebrata edizione del professore Rosini, volumi 6 in 32 (edizione di Milano 1850) . . . . . . . . . . . . . . . . . *fr.* 18

**Storia d'Italia** di Carlo Botta, in continuazione a quella del Guicciardini, che arriva fino all'anno 1788, vol. 15 in 32.° (edizione di Capolago) . . . . . . . . . . . . . . . . » 8

**Storia d'Italia** di Carlo Botta che comprende il secondo periodo dal 1789 al 1814, riprodotta nella sua integrità, e scrupolosamente riscontrata sulla prima edizione, vol. 4 in 32.° (edizione di Milano 1850) . . . . . . . . . . . . . . . . . . » 14

Opera che richiama l'attenzione di quanti prediligono davvero il loro paese, ed amano tramandare ai nipoti le glorie nazionali, è certamente quella delle storie della penisola italiana.

Già da molti anni si predica a tutta gola ai giovani lo studio della storica Scienza del nostro passato, ma pur troppo, per ignoto fatalissimo uso, la gran parte de' lettori o si abbandonano alla poesia, o rimbambiscono nel leggere novelle e romanzi; seguendo così timidamente l'usanza riprovevole del secolo, che, lasciando in un canto l'utile e la verità, predilige tutto ciò che solletica il suo spirito vanitoso e leggiero.

Eppure nelle storie è posto tutto quanto può servire alla ricostruzione dei popoli, imperocchè la vera politica è quella che procede dai fatti, non dalle vane teorie, come abbiamo potuto arguire nelle ultime catastrofi dei tempi nostri, e come disse un grande uomo dello scorso secolo, l'esperienza per un popolo vale un esercito; essendo questa la più sicura norma onde guidare uno Stato ad un felice avvenire.

Nel mille cinquecento gli Italiani attesero con fermo ardore agli storici studi, e la esposizione franca e sincera dei fatti fruttò non poca lode agli autori. Così pure nel decimottavo secolo uno scrittore eminentemente storico rivendicò l'onore del paese, dopo un lungo silenzio; e con improbo lavoro lasciò eterno monumento di gloria ai posteri.

Al solo intento di potere colla mitezza del prezzo rendere alla portata d'ognuno l'acquisto delle soprannunciate grandi Storie d'Italia, venne in pensiero al sottoscritto editore di pubblicare, come sopra è indicato, in un sesto economico e tascabile la storia d'Italia del Guicciardini, ed il secondo periodo della Storia del Botta dal 1789 al 1814, uniformandosi pei tipi e pel formato alla stimatissima edizione del detto Botta, della Tipografia Elvetica di Capolago, che comprende il primo periodo del 1532 al 1788, e composta di 15 volumi in 32.°, della quale ne ha acquistato buon numero di esemplari, per quindi esitarle in un sol corpo, siccome opere divise in tre serie, ma facenti un complesso di storia che racchiude i fasti più importanti della nostra penisola, e che narra le vicende di quattro secoli.

*Giuseppe Reina.*